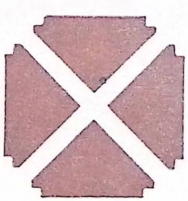
ISSN 0034-4486

Renovatio



gennaio - marzo 1986 - anno XXI - numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

R E N O V A T I O

rivista
di
teologia e cultura

LXXVIII FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

gennaio - marzo 1986 - anno XXI - numero 1

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* UNA CONVERSIONE

SAGGI:

9 **Gaetano Chiappini** - Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila - Le « Moradas del Castillo interior » (parte IX)

ARTICOLI:

65 **Luigi Iammarrone** - L'impensabilità dell'ateismo nei riflessi della Parola di Dio

97 **Pier Carlo Landucci** - Il contagio teologico del darwinismo

115 **Francesco Spadafora** - San Paolo: le lettere (parte I) - Le due lettere ai Tessalonicesi

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

139 **Giuseppe Rizzardi** - La controversia cristiano-islamica latina nei secoli XI-XIV (parte II)

PORTUS MUSARUM:

153 **Alberto Boldorini** - On the Cross - Un « Calvario » inedito di Anton Van Dyck (parte II)

ANTOLOGIA:

171 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte XV)

ABBONAMENTO 1986

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1986 sono così stabilite:*

Italia	lire	18.000
Estero	lire	25.000
Sostenitore	lire	50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

Una conversione

Si compiono 16 secoli dalla conversione di S. Agostino. Il ricordo è interessante perché da quella conversione dipende tutto S. Agostino: il più grande tra i Padri antichi della Chiesa.

Questa conversione non fu affatto improvvisa, ma ha una lunga e sofferta storia che può essere seguita nelle CONFESSIONES.

Iscritto subito dalla Madre Monica tra i catecumeni, probabilmente a ragione del padre Patrizio, pagano non solo di idee ma ancor più di costumi, il futuro Dottore cominciò la via degli studi. Nel lungo percorso Egli, con una prontezza fuori del comune, acquistò la cognizione della letteratura e la vocazione alla filosofia, intesa come ricerca della verità; abbracciò una cognizione enciclopedica, arrivò a sovrastare col suo ingegno tutto il sapere dell'antichità, anche se non ebbe mai simpatia per la lingua greca. Toccò il sublime e l'inverosimile, tanto da cadere nella setta dei Manichei. Sognò gli splendori dell'insegnamento a Roma e a Milano. Ebbe nella battaglia interiore sofferenze inaudite, senza mai dimenticare in fondo Cristo, che aveva intravisto nella prima infanzia, quando tutta l'educazione sua era nelle mani di Monica. Fu il presbitero milanese Simpliciano, al quale ricorse quasi disperato, a fare la prima illuminazione e pacificazione dell'anima. I sermoni e la paternità di S. Ambrogio compirono l'opera: nella notte del Sabato Santo (25 aprile) ebbe il Battesimo dallo stesso illustre Vescovo di Milano. Questa storia, che conobbe errori gravi anche morali, è necessaria per capire Agostino, ed ha un andamento provvidenziale: probabilmente senza quei dolorosi sballottamenti non avremmo mai

avuto un Sant'Agostino; tra essi il filo che lega tutto è la ricerca e l'amore della verità...

Arrivò al Battesimo con due grandi esperienze: la grazia divina e la preghiera inondata di lacrime di sua madre Monica. Ne portò sempre il segno con sé.

Fu pronto a tempo. Già Lui Vescovo di Ippona cominciò l'eresia pelagiana. Fu l'eresia più intelligente, perché colpiva l'essenza del cristianesimo: il soprannaturale, la grazia. Il suo diffondersi in Roma era sfuggito allo stesso Innocenzo I. Portatosi in medio oriente Pelagio, col suo pedissequo Celestio, fu smascherato dai vescovi Palestinesi e condannato. Il mondo cristiano si svegliò dal torpore e la TRACTORIA di Zosimo, succeduto a Innocenzo, chiuse dottrinalmente la partita, ma non la questione, la confusione, il tramestio universale. Sorse Agostino che dedicò il rimanente della vita a combattere per la difesa della sostanza cristiana. Fu gigante, anche perché, a quel livello, quasi solo. Portò innanzi i due Concili Cartaginesi, che per merito Suo ebbero effetto di universalità. La mano stanca del Lottatore cadde sull'ultimo libro in difesa della grazia, contro Giuliano, vescovo di Eclana, tardivo rigurgito del Pelagianesimo. La battaglia era sostanzialmente vinta.

Il ricordo della conversione calza bene al momento presente. La crepa più profonda di esso è proprio il dubbio e il dubbio sul soprannaturale. Al principio del secolo sesto i cosiddetti Massilienses *tentarono una riedizione ridotta del Pelagianesimo, e furono colpiti quasi immediatamente dalla condanna del Concilio Arausicano II (Orange). Lo sapessero o non lo sapessero, è pro-*

prio dal livello dei Massilienses *che presero le mosse alcuni teologi moderni. L'operazione condotta con arte sfuggì quasi a tutti, e se ne sentono le conseguenze.*

Dinnanzi ad Agostino si pararono altri avvenimenti, meno universali e forse meno gravi del Pelagianesimo e del Semipelagianesimo: Manicheismo, Donatisti, superstiti Ariani, superstiti errori Trinitari. Li batté tutti. Lo stesso San Gerolamo, poco tenero cogli scrittori disattenti e che aveva avuto da ridire su una traduzione dello stesso Agostino, non sapeva spiegarsi la prodigiosa produzione del Vescovo di Ippona. E nonostante tutto, il Vescovo di Ippona non dimenticò mai la sua cultura enciclopedica, e scrisse il De Ordine, *il* De musica, ...

Contemporaneamente Agostino pose i fondamenti di una filosofia Cristiana profonda. I secoli che seguirono furono imbevuti di questo patrimonio che regnò nel pensiero e nella ascetica cristiana.

Ma è necessario soffermarsi su un'opera imponente: il De Civitate Dei.

La scrisse per rispondere ai pagani, che accusavano il Cristianesimo dei guai prodotti dai barbari e soprattutto del sacco di Roma, operato dai Goti di Alarico nel 410... Si innalzò al di sopra di tutta la storia umana della quale vide le leggi e che ridusse ad unità. L'opera monumentale segnò il trionfo della cultura cristiana.

Tutto questo ed altro ancora ricorda ed obbliga a ricordare la celebre Conversione. *Essa indica che, quando occorre, la Provvidenza, di fronte a grandi crisi ed a grandi rischi, sa donare uomini grandi!*

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*, Genova, 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? E' il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

FIGURE E SIMBOLI NEL LINGUAGGIO MISTICO DI TERESA DE AVILA

Le « Moradas del castillo interior »

(parte nona)

3. *Funzione e figure della mediazione culturale*

Prima di iniziare l'analisi di un'ultima serie di figure, che chiamiamo in senso lato *culturali*, perché in vario modo attinte ad un patrimonio di letture e di testimonianze scritturistiche, ecc., vogliamo rapidamente considerare il valore che Teresa sembra attribuire al «saber» come complesso di conoscenze e di *auctoridades* che in qualche misura confermano, attestano le sue stesse convinzioni, o ne appoggiano funzionalmente dimostrazioni, esempi, esperienze e avvisi, ecc. In IV, 1, 5, 383 Teresa, oltre ad affermare l'importanza della cultura, ne cerca l'assistenza a supporto della scrittura. Essa sta parlando della differenza tra « contentos » e « gustos » e, come spesso accade nella trama della esposizione, la scrittrice sigilla il proprio limite, che qui coincide con l'indefinito a cui la spiegazione in termini *umani* finisce per approdare, con tutta una possibilità ulteriore che sembra perdersi nella pochezza analogica, esplicativa ed espressiva della parola:

> ¡Oh Jesús, y qué deseo tengo de saber declararme en esto!; porque entiendo — a mi parecer — muy conocida diferencia y no alcanza mi saber a darme a entender [...] Yo sé poco de estas pasiones del alma — que quizá me diera a entender — y

> lo que procede de la sensualidad y de nuestro natural, porque soy muy torpe; que yo me supiera declarar si como he pasado por ello lo entendiera. Gran cosa es el saber y las letras para todo (IV, 1, 5, 383);
>
> ¡Oh, válame Dios, cuán diferente cosa es oír estas palabras [rispetto alla « visión intelectual »] y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son! Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve — de manera que queda dicho — que están en lo interior de su alma, en lo muy interior; en una cosa muy honda — que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras — siente es si esta divina compañia (VII, 1, 8, 439). (486)

I due morfemi avverbiali (*tanto, mucho más*) risultano di una misura limitata e, insieme, senza confini, perché sfumati in una dimensione di estrema ampiezza quasi incontrollabile. Spontanea, a questo punto, l'esclamazione di Teresa. Nella scrittura viene l'improvvisa evocazione implicita di metascrittura, per la quale il « deseo » inesausto è almeno pari all'« entender », sia pure con l'abituale cautela. A sua volta l'« entender » è vincolato dalla limitata capacità di scrittura, il « saber declararme », che risulta evidentemente inferiore, appunto, all'impulso del « deseo »; e, ancora, la « muy conocida diferencia » risulta umiliata dal « saber » che, questa volta, è da intendersi come cultura del « darme a entender ». Teresa si viene a trovare, quindi, al centro di un campo di tensioni e di ansie, di auspici e di carenze che la arrestano al di sotto del limite (« no alcanza ») dell'espressione, lasciando incompleto il « saber », sia sul piano informativo-sperimentale (« entiendo », « muy conocida ») sia su quello della piena corrispondenza di esso con la effettiva raggiunta comunicazione (« darme a entender »). Il

---

(486) « Oh, Gesù! quale desiderio ho di sapermi spiegare in questo! perché intendo — a mio parere — che c'è una ampia differenza e il mio sapere non riesce a permettermi di farmi capire [...] Io so poco di queste passioni dell'anima — forse mi farei capire, allora — e di quello che proviene dalla sensualità e dal nostro essere naturale, perché sono molto ottusa; io mi saprei far capire se, visto che ne ho fatto esperienza, lo intendessi. Gran cosa il sapere e il possedere una ampia cultura in ogni circostanza; « Oh, Dio mi assista! come è diverso sentire queste parole e credervi, intendere in questo modo come sono vere! E ogni giorno si turba sempre di più quest'anima, perché le sembra che esse non siano mai andate via da lei, ma le vede chiaramente risiedere nell'interno della sua anima, proprio nel più intimo; in un abisso molto profondo — che non sa dire com'è, perché non ha la cultura sufficiente — sente in sé questa divina compagnia ».

ricordo di un versetto del *Ps* 118, 32, il conforto della « espiriencia », il prudente e obliquo quadro (i rapporti tra « corazón », « ver », le « lágrimas », la « pasión » con i 2 « parece ») non esauriscono l'« es menester más » come illimitato e inappagabile complesso di sussidi dimostrativi per completare la descrizione della nozione di « diferencia »... Alla fine, Teresa è costretta ad ammettere i limiti della conoscenza come probabile freno all'espressione della dinamica interna delle « pasiones » dell'anima: « lo que procede de la casualidad y de nuestro natural ». E i limiti del « saber » sono aggravati dalla negazione delle capacità dell'io; l'esperienza c'è stata, ma la rivelazione e la espressione sono condizionate dalla facoltà di decifrarla, quella esperienza. E qui la lapidaria affermazione finale, che Teresa non perde occasione di ribadire. Anche nel par. 9, 384 Teresa indica l'incidenza del « saber » sulla esperienza del « camino », sulle difficoltà morali dell'« entender », la non preveggenza del « preguntar » e quindi il rimedio misconosciuto, la incapacità di valutare il bene e il male della realtà spirituale, ecc. Ancora una volta si delinea un complesso quadro di azioni mancate, di « trabajos », « afliciones », « melancolías », « perder la salud », con gravi conseguenze di ordine fisico e spirituale che possono ostacolare il « camino » o persino far arretrare sulla strada percorsa, ecc. Si parla di « mucha gente que trata de oración » e che ignora la grande importanza delle conoscenze, della cultura, dell'« entender », che è anche "intendersene", "avere conoscenza, "essere competenti", ecc. oltre al "capire", "intendere", "comprendere", ecc.:

> De aquí [« lo mucho que pasamos en este camino por falta de saber »] proceden las afliciones de mucha gente que trata de oración, y el quejarse de trabajos interiores (a lo menos mucha parte en gente que no tiene letras), y vienen las melancolías, y a perder la salud, y aun a dejarlo del todo, porque no consideran que hay un mundo interior acá dentro [...] y por la mayor parte, todas las inquietudes y trabajos vienen de este no nos entender. (487).

(487) « Da qui [i molti guai che incontriamo in questo cammino per mancanza di cultura] provengono le afflizioni di molta gente che tratta la orazione, e il lamentarsi di travagli interiori (almeno in gran parte gente che non ha cultura), e vengono le malinconie, il perdere la salute, e anche il lasciar tutto, perché non considerano che c'è un mondo interiore qui dentro [...] e per la maggior parte, tutte le inquietudini e travagli vengono da questo non intendersene ».

Abbiamo già visto altrove I, 2, 6, 368, ma qui riprendiamo il brano per approfondire un altro punto di vista:

> No sería tiempo perdido, hermanas, el que gastásedes en leer esto ni yo en escrivirlo, si quedásemos con estas dos cosas que los letrados y entendidos muy bien la saben; mas nuestra torpeza de las mujeres todo lo ha menester, y ansí por ventura quiere el Señor que vengan a nuestra noticia semejantes comparaciones. (488)

L'equilibrio e la reciproca integrazione tra necessità di lettura e di scrittura — con la modesta e umile affermazione che apparentemente fonda tale necessità sulla *diminutio* o *reductio* delle conoscenze femminili; ma è anche cautela... di Teresa nei confronti di tanti, anche minacciosi « letrados »... — accresce da una parte, implicitamente, il valore dell'opera di Teresa che va ben oltre il colmare una lacuna delle « hermanas » « sin letras » per una perfetta sostituzione del compito di magistero che Teresa assume per sé — sia pure per « obediencia »... —; dall'altra ripete la scelta di Teresa in favore del « saber », che non è astratto coacervo di informazioni, ma penetrazione profonda, attraverso la mediazione o anche il supporto del « saber », delle verità di fede e delle più decisive *nozioni* della vita spirituale. Che è poi coscienza e partecipazione integrale del « camino ». In II, 1, 372, pure già esaminato per l'importanza e necessità della scrittura ribadita anche per difficoltà personali della scrittrice, Teresa riafferma la sua scelta di letture, il valore fondamentale dell'esperienza culturale:

> [...] que si se pudiera guisar de diferentes maneras, bien sé que no os enfadárades, como nunca nos cansamos de los libros que tratan de esto, con ser muchos. (489)

(Forse Teresa si ricorda dell'antica e affezionata lettrice di tutti i generi di libri...). In III, 2, 11, 380-81 la conoscenza fatta sui libri, ancora prima della conoscenza sperimentale, della diretta esperienza, anzi, persino in assenza di una previsione di esperienze, di elementi di congettura, ecc., era già un motivo di

(488) Cfr. nota 30.

(489) « Se queste cose si potessero ammannire in differenti modi, so bene che non vi annoiereste, come mai ci stanchiamo dei libri che trattano queste cose, anche se ve ne sono molti ».

fortissima intensità spirituale, incoraggiamento e conforto a proseguire con maggiore impulso il rapporto con Dio:

> Lo que os puedo decir con verdad es que cuando ya no tenía ni aún sabía por espiriencia ni pensava saberlo en mi vida (y con razón, que harto contento fuera para mí saber u por conjeturas entender que agradava a Dios en algo) cuando leía en los libros de estas mercedes y consuelos que hace el Señor a las almas que le sirven, me le dava grandísimo y era motivo para que mi alma diese grandes alabanzas a Dios. (490)

La testimonianza personale rafforza, naturalmente, le osservazioni di Teresa, la sua fiducia nei « letrados », si identifichino o meno con i « confesores » (per questi il problema è diverso e Teresa, come è noto, ha parole di ammirazione ma anche infinite riserve pure pesanti ed espresse chiaramente, sulle responsabilità sempre gravide di inquietanti conseguenze dei « confesores » stessi), è certa e non mancano le affermazioni aperte e, come sempre, precise ed esatte. In V, 1, 8, 393, in un lungo paragrafo, già da noi studiato come fondamentale esempio di metascrittura e prova di coscienza della scrittura *sui generis* di Teresa, la scrittrice denuncia in modo inequivocabile i propri debiti con le « letras »:

> [...] porque si me engañare [quanto all'uso frequente di « me parece » Teresa dice che lo fa di proposito per timore di ingannarsi], estoy muy aparejada a creer lo que dijeren los que tienen letras muchas; porque aunque no hayan pasado por estas cosas tienen un no sé qué grandes letrados, que como Dios los tiene para luz de su Iglesia, cuando es una verdad, dásela para que se admita; y si no son derramados, sino siervos de Dios, nunca se espantan de sus grandezas, que tiene bien entendido que puede mucho más y más. Y en fin, aunque algunas cosas no tan declaradas, otras deven hallar escritas, por donde ven que pueden pasar éstas. (491)

(490) Cfr. nota 128.

(491) « perché se mi ingannassi, sono ben disposta e pronta a credere ciò che potessero dirmi i grandi dotti. Anche se essi non hanno fatto esperienza di queste cose, hanno un non so che, gli uomini di grande dottrina, e siccome Dio li destina a luce della sua Chiesa, quando si tratta di ammettere una verità li illumina Lui stesso. Se non sono leggeri, ma veri servi di Dio, non si stupiscono delle sue magnificenze, perché sono ben persuasi che Dio possa fare ben di più. Insomma, anche se si tratta di questioni non del tutto chiare, ne troveranno altre già scritte, per le quali comprendono che devono ammettere anche queste ».

La posizione dei « letrados » è quella delle lucerne che non si mettono sotto il moggio, delle città sul monte (*Mt* 5, 13-16), del sale della terra. Con tutte le cautele ed il rinvio al rigoroso rispetto da parte loro della verità del proprio servizio a Dio. Ma è certo che, nonostante la loro mancanza di esperienza — e si vorrebbe non trovare nessuna ironia... in queste parole; ben sapendo che per Teresa è fondamentale e di prammatica la esperienza! — i « letrados » hanno un rapporto sereno e chiaro, vorremmo dire proporzionale (« puede mucho más y más », « nunca se espantan de sus grandezas ») con il divino nella sua immensità ed onnipotenza. Sa bene riconoscere Teresa il distacco e la necessaria prudenza di valutazione dei ruoli con estremo sacrificio di umiltà; pur, come vedremo, con acutissimo senso di critica e di autocritica espresso con piena autonomia di giudizio. In V, 3, 7, 399-400 troviamo una messa a punto fondamentale e che esaminiamo subito, perché, in certo modo, provoca in noi un immediato ridimensionamento o piuttosto un aggiustamento di tiro che propone la vera prospettiva in cui deve essere valutata la posizione degli uomini di cultura nella graduatoria o gerarchia dei rapporti con il divino. Se il nucleo della esperienza del divino da parte delle anime deve essere la considerazione della « voluntas » che richiede l'adeguamento della perfezione come ipotesi certa da attuare nell'unità con il Figlio e con il Padre e che, se è da porsi come momento finale del « camino », non per questo si attenua la distanza inmisurabile tra l'istante della nostra storia in cui calcoliamo (tentiamo) l'ampiezza di quella stessa parabola e quel punto di arrivo difficilmente prevedibile nella sua oggettiva consistenza:

> ¿Qué pensáis, hijas, que es su voluntad? Que seamos del todo perfectas; que para ser unos con Él y con el Padre, como Su Majestad le pidió, mirad qué nos falta para llegar a esto. Yo os digo que lo estoy escriviendo con harta pena de verme tan lejos, y todo por mi culpa; que no ha menester el Señor hacernos grandes regalos para esto, basta lo que nos ha dado en darnos a su Hijo que nos enseñase el camino. No penséis que está la cosa en, si se muere mi padre u hermano, conformarme tanto con la voluntad de Dios que no lo sienta, y si hay trabajos y enfermedades, sufrirlos con contento. Bueno es. y a las veces consiste en discreción, porque no podemos más y hacemos de la necesidad virtud. ¡Cuántas cosas de éstas hacían los filósofos, u aunque no sea de éstas, de otras de tener mucho saber! Acá solas estas dos que nos pide el Señor; amor de su Majestad y del prójimo; es en lo que hemos de trabajar [...]

> Mas ¡qué lejos estamos de hacer como devemos a tan gran Dios estas dos cosas [...]. (492)

La « pena » del « ver*se* tan lejos », la certezza della guida Cristo hanno una compensazione e uno scompenso nei confronti dell'anima che ha intrapreso il « camino »; sono anche una possibilità di equilibrio nei confronti della valutazione delle fasi e dei valori maturati sulla via mistica o della « oración ». La « conformidad », i « contentos », la « discreción », il fare di « necesidad virtud » sono tutti livelli estremamente alti, indubbiamente, e Teresa non nasconde il suo consenso (« bueno es ») pur senza tacere che a certi esiti spirituali, di cui forse tacitamente ci si potrebbe compiacere, si arriva come ultima o inesorabile possibilità o impossibilità; addirittura, perché non c'è altra via... Ecco, allora, che i « filósofos », anche per il « mucho saber » (ed è implicito in questo l'altissimo merito e l'alta valutazione) sono arrivati a questi o simili traguardi. Che risultano, poi, abbastanza bassi... o comunque persino scontati... Pur non cessando di essere livelli di nobile moralità, di elevata gradazione spirituale. Potremmo ricordarci di Boezio, di Seneca, di Cicerone, ecc. E qui si misura bene, allora, la limpida superiorità morale della rigorosa scelta spirituale alla quale Teresa chiama e conforta le « hermanas ». L'umiltà di Teresa richiede l'intervento a conferma del « letrado » — la conoscenza di quale fosse, in questo caso, il « letrado », cioè S. Juan de la Cruz ci esime da ulteriori riflessioni! —, in IV, 1, 8, 383 il rapporto con la *cultura*, il « saber » autorizzato è ben dichiarato:

> Yo he andado en esto de esta baraúnda del pensamiento bien apretada algunas veces, y havrá poco más de cuatro años

(492) « Quale pensate che sia, figlie, la sua volontà? Che siamo in tutto perfette; e per essere una cosa sola con Lui e con il Padre, come Sua Maestà gli chiese, badate quello che ci manca per arrivarci. Io vi dico che sto scrivendo queste cose con grande pena di trovarmi così lontana, e tutto per colpa mia. Per questo il Signore non ha bisogno di farci tanti doni, basta quello che ci ha dato dandoci suo Figlio che ci insegnasse la strada. Non pensiate che tutto si sistemi e consista nel fatto che, se muore mio padre o mio fratello, basta che io mi conformi con la volontà di Dio per non soffrire, e che se ci sono travagli e infermità io li sopporti con gioia. Sarebbe buona cosa, e a volte potrebbe essere frutto di umana discrezione, in quanto che, vedendo che non ne possiamo più, facciamo di necessità virtù. Quante di queste cose facevano i filosofi, e se non di queste, di altre simili per la loro sapienza! Per noi solo due ce ne chiede il Signore: l'amore di Sua Maestà e del prossimo: in questo dobbiamo darci da fare [...] Ma quanto siamo lontani da fare a Dio queste due cose che gli dobbiamo ».

> que vine a entender por espiriencia que el pensamiento u imaginación, porque mejor se entienda, no es el entendimiento, y preguntélo a un letrado, y díjome que era ansí, que no fue para mí poco contento. (493)

In un ambito di delicata esperienza e di grave disagio spirituale, dove la « baraúnda » del pensiero, il « pensamiento alborotado » creano in Teresa una notevole difficoltà (« traíame tonta ») fino a quando non comprende la scissione tra « pensamiento u imaginación » e l'« entendimiento ». Da un lato, dunque, la « espiriencia » e dall'altro la consultazione di un « letrado » confermano e chiariscono nell'unità dell'anima e del corpo la intima divaricazione:

> Porque como el entendimiento es una de las potencias del alma, haciaseme recia cosa estar tan tortolito a veces, y lo ordinario vuela el pensamiento de presto, que sólo Dios puede atarle cuando nos ata ansí, de manera que parece estamos en alguna manera desatados de este cuerpo. Yo vía — a mi parecer — las potencias del alma empleadas en Dios y estar recogidas con Él, y por otra parte el pensamiento alborotado traíame tonta (*Ibidem*). (494)

Con tutto questo, naturalmente, Teresa sa benissimo che l'*esperienza* è fondamento e primaria condizione rispetto al dato erudito e teoretico, ed è perfettamente in grado di comprovare direttamente *ciò che dice il libro.* In I, 1, 5, 366, quando parla dei diversi modi dell'« estar » nel « castillo » e sul dovere basilare di « entrar » dell'anima in se stessa, Teresa richiama le proposte della *cultura:*

> Ya havréis oído en algunos libros de oración aconsejar a el alma que entre dentro de sí; pues esto mesmo es. (495)

La conoscenza preventiva delle « hijas » coincide con la *nuova* raccomandazione di Teresa, la quale sta sempre al proprio posto, ma accompagnata e assistita da un criterio didattico duttile di utilizzazione delle prove e degli strumenti di apprendi-

(493) Cfr. nota 132.

(494) Cfr. nota 132.

(495) « Avrete già sentito che alcuni libri di orazione consigliano all'anima che entri dentro di sé; ebbene, è propria questa cosa ».

mento da offrire alle sue lettrici. In IV, 2, 2, 385, già visto per il rapporto tra difficoltà di scrittura e di « comparación » e, nello stesso tempo, per l'ampia autonomia definitoria di Teresa, ritroviamo le ragioni delle « comparaciones » rispetto al « saber »:

> Que no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu [...] y es, como sé poco y el ingenio no ayuda y soy tan amiga de este elemento [...]. (496)

La base della « comparación », ripetiamo, oltre che motivarsi sulla « confianza » o fiducia e confidenza nel reale o sulla professione umile dell'« ingenio », sullo *scarso* « saber », viene dedotta dall'osservazione personale e diretta, nel rapporto strettissimo con le cose. E qui rinviamo alle pagine dove abbiamo cercato di ricostruire la *teoria della osservazione* e della *funzionalità conoscitiva* delle cose e dell'intero creato (497). Ma si vada a V, 2, 2, 395, dove il discorso sull'osservazione rispetto al « saber » acquista un ben diverso risalto:

> Ya havréis oído sus maravillas en cómo se cria la seda, que sólo Él pudo hacer semejante invención [...] (que yo nunca la he visto, sino oído, y ansí, si algo fuere torcido, no es mía la culpa) [...] Mas si esto no se viese, sino que nos lo contaron de otros tiempos, ¿quién lo pudiera creer, ni con qué razones pudiéramos sacar que [...]. (498)

L'osservazione diretta non c'è stata ma sì il racconto degli altri; eppure essa è sempre possibile, a portata di mano, per dare la prova concreta che, vista la delicatezza e persino la contraddizione o assurdità della situazione — che il piccolo « gusano » o la « abeja » possano agire per il vantaggio dell' uomo! — vale ben di più, ovviamente, di qualunque relazione altrui; per di più se riferita dalla tradizione... Sì alla cultura, quindi, ma a seconda delle necessità e delle funzioni che essa è chiamata ad assumere. Senza nascondersi i limiti della cultura stessa, o meglio la esatta gerarchia dei valori. In VI, 3,

(496) Cfr. « Non trovo una cosa più adatta per spiegarne alcune dello spirito [...] ed è, per il mio poco sapere, lo scarso aiuto dell'ingegno e sono così amica di questo elemento ».

(497) Cfr. più indietro.

(498) Cfr. note 186 - 187 - 188.

7, 410-11 la parola di Dio è messa a confronto con « las que por acá entendemos ». È la parola nel suo versante umano, naturalmente nemmeno da paragonarsi alla Parola della certezza divina. Il massimo di credibilità lo riconosce Teresa agli uomini « muy graves y letrados », che pure hanno un peso maggiore degli altri e un certo livello profetico:

> La tercera señal [della verità della Parola] es no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo — y alguna jamás —, como se pasan las que por acá entendemos; digo que oímos de los hombres; que aunque sean muy graves y letrados, no las tenemos tan esculpidas en la memoria, ni tampoco — si son en cosas por venir — las creemos como a estas, que queda una certidumbre grandísima [...]. (499)

Quanto alle figure dedotte dalle testimonianze della cultura, non intendiamo qui, naturalmente, esaminare la provenienza, biblica o di qualunque altra fonte; bensì riferirci a quelle dirette citazioni dalla Sacra Scrittura di oggetti, luoghi, situazioni, personaggi che in esse compaiono, per vederne la funzione comparativa e analogica. Così sarà per altre allusioni ad *auctoritates* come S. Agostino, S. Paolo, S. Tommaso, S. Pedro de Alcántara ecc. Tutti quanti entrano nella scrittura teresiana come *exempla* che, come le precedenti già studiate, comportano, nel punto di intersezione, reciproci scambi di valenze semantiche che aiutano la scrittrice nel momento del suo « darse a entender ».

Parliamo, prima di tutto, di alcuni simboli e riferimenti a luoghi privilegiati: in I, 1, 1, 365 compare per la prima volta il « castillo » (già a suo tempo studiato) figura dell'anima e immagine del « cielo » e « paraíso » dei « deleites » divini, indiretta testimonianza del « justo » da *Giov* 14, 2; *Apoc* 21, 10-23; *Prov* 8, 31. In I, 2, 1, 367 da *Gen* 3, 22; *Gal* 1, 3; *Apoc* 22, 1:

> [...] que es considerar nuestra alma como un castillo [...] ansí como en el cielo hay muchas moradas [...] Que si bien lo con-

(499) « Il terzo segno è il fatto che queste parole non se ne vanno dalla memoria per molto tempo — qualcuna mai — come avviene per quelle che sentiamo qui; mi riferisco a quelle cose che sentiamo dire dagli uomini: anche se sono persone molto serie e di grande dottrina, non le teniamo così impresse nella memoria e nemmeno — se riguardano cose che devono ancora accadere — prestiamo loro fede come a queste, per le quali abbiamo una sicurezza grandissima ».

> sideramos [...] no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso [...];
>
> este castillo tan resplandeciente y hermoso [...]. (499 bis)

Assai più frequenti i rinvii a personaggi e situazioni attinti ai libri biblici. In I, 1, 3, 366 Teresa motiva la liberalità delle « mercedes » come manifestazione gratuita delle « grandezas de Dios »:

> Que algunas veces será sólo por mostrarlas, como dijo del ciego que dio vista, cuando le preguntaron los apóstoles si era por sus pecados u de sus padres. (500)

Osserviamo che non si ha qui nessun rinvio specifico alla qualità o realtà della persona, le « mercedes » sono libera manifestazione di Dio. Ma la citazione illustra in maniera precisa l'ampio campo dell'azione divina: Dio ha una comunicazione con le anime, pur minime, nel loro « destierro »; ed è questa la spinta iniziale che dovrebbe costituire la guida al « camino »; cioè la grazia è possibile. C'è differenza di grazie e differenza di anime; a un « hermano nuestro » può forse giungere la grazia e non a noi, ma anche viceversa... La guarigione del cieco è per noi emblematica, essendo quello murato in sé come il « gusano » dentro la terra; con netto disinteresse oggettivo per la storia interna della persona e dei suoi padri da parte del Salvatore, essendo quello il segno evidente della autonomia totale della grazia. Sola richiesta è la « alabanza » di Dio per tutte le sue creature. La « misericordia » e la « bondad tan buena » sono i valori-guida dell'« amor » divino « tan sin tasa », « tan grande su poder y majestad » che confermano la centralità di Dio totalizzante presenza attiva che si pone come ausilio e fine del « viaggio ». Dal lato opposto, cioè quanto alla risposta umana altrettanto generosa e ricca di impulsi, se possibile, nell'approccio al « camino de oración », si veda I, 1, 6, 366 assai importante, dal punto di vista *culturale* che stiamo trattando, perché unisce alla testimonianza biblica l'accordo interno con l'immagine proposta da un « gran letrado »:

(499 bis) « che è considerare la nostra anima come un castello [...] come nel cielo ci sono molte dimore [...] Se ci riflettiamo bene l'anima del giusto non è altro che un paradiso ».

(500) « A volte sarà solo per mostrarle, come disse del cieco al quale ridiede la vista, quando gli chiesero gli apostoli se era a causa dei suoi peccati o dei suoi genitori ».

> Decíame poco ha un gran letrado que son las almas que no tienen oración como un cuerpo con perlesía u tollido, que aunque tiene pies y manos, no los puede mandar [...] Y si estas almas no procuran entender y remediar su gran miseria, quedarse tan hechas estatuas de sal por no volver la cabeza hacia sí, ansí como lo quedó la mujer de Lod por volverla. (501)

La figura proposta è vagamente mostruosa nella sua carnalità disattivata del moto e dell'energia di volontà e di risposta partecipe, che ne fa una massa plastica, inerte e morta, perché privata del centro conduttore e anche di qualsiasi minima automaticità nella dinamica interna. Malattia e abitudine di esteriorità, appunto, non consentono alle anime in questione di essere se stesse proprio in ciò che più decisamente ne fa delle cariche di vitalità: il movimento responsabile. Né l'« entender », che è il rapporto attivo-passivo di un incontro con l'altro; né la soluzione solo attiva di oltrepassare i limiti della propria accertata negatività (accertata dall'esterno, naturalmente). In fondo, Teresa arriva qui alla « comparación » biblica per logica somiglianza nel rapporto semico: assenza di moto, oblio del proprio « rico » « natural », stravolgimento della legittima « conversación », ecc. indirizzano ad una figura anche per antitesi opposta-simile, almeno per quanto concerne l'inattività, la mancata tensione di contro ad una attività gravemente errata o deviata e quindi, sempre, negativa; si cfr. anche *Gen* 19, 26.

La stessa immagine, con l'attenuante della iniziativa mancata per ragioni, diciamo, *naturali,* perché indipendenti dalla volontà, nel par. 8 (p. 367):

> Pues no hablemos con estas almas tullidas, que si no viene el mesmo Señor a mandarlas se levanten, como al que havía treinta años que estava en la piscina, tienen harta mala ventura y gran peligro, sino con otras almas que en fin entran en el castillo. (502)

---

(501) « Mi diceva poco tempo fa un dotto che le anime che non fanno orazione sono come un corpo storpiato o con paralisi, che, anche se ha i piedi e le mani, non li può comandare [...] E se queste anime non cercano di intendere e rimediare la loro grande miseria, rimangono come statue di sale perché non rivolgono la loro testa a se stesse, così come rimase la moglie di Lot per averla voltata ».

(502) « Non parliamo, quindi, con queste anime paralitiche, che se non viene il Signore in persona a ordinare di alzarsi, come accadde a colui che era da trent'anni nella piscina, hanno una malaventura e corrono grande pericolo, ma parliamo con altre anime che alla fine entrano nel castello ».

(Cf. anche *Giov* 5, 5). Qui la forza d'inerzia è intimamente e miracolosamente *voluta* e diretta dal Cristo.

Ancora, sull'inquietudine dell'anima attiva e sul senso di responsabilità che dirige verso il « camino » come già subito pegno e testimonianza di salvezza, almeno nel limite fin da ora positivo di voler almeno iniziare il proprio itinerario, si veda in II, 4, 373, dove è alluso l'episodio del « hijo pródigo »:

> La voluntad se inclina a amar adonde tan inumerables cosas y muestras ha visto de amor, y querría pagar alguna; en especial se le pone delante cómo nunca se quita de con él este verdadero Amador, acompañándole, dándole vida y ser. Luego el entendimiento acude con darle a entender que no puede cobrar mejor amigo, aunque viva muchos años; que todo el mundo está lleno de falsedad y estos contentos que le pone el demonio de trabajos y cuidados y contradiciones, y le dice que esté cierto que fuera de este castillo no hallará siguridad ni paz; que se deje de andar por casas ajenas, pues la suya es tan llena de bienes si la quiere gozar; que quién hay que halle todo lo que ha menester como en su casa, en especial tiniendo tal huésped que le hará señor de todos los bienes, si él quiere no andar perdido, como el hijo pródigo, comiendo manjar de puercos. (503)

Il primo riconoscimento della centralità attiva dell'Amore è nelle « tan inumerables cosas y muestras » del « verdadero Amador », « mejor amigo », « tal huésped », ecc. Teresa fa balenare all'« entendimiento » i positivi di verità, di profitto spirituale, di gioia e di « siguridad » e « paz » che sono tutti assicurati a chi entra nel « castillo ». Certezze, pienezza di una presenza ras-

---

(503) « La volontà è incline ad amare dove ha visto infinite prove e testimonianze d'amore e vorrebbe pagarne qualcuna. Soprattutto rimane impressionata dal fatto che questo vero Amante non l'abbandona mai, le fa compagnia per darle l'essere e la vita. L'intelletto le fa capire che non potrà mai trovare un amico migliore, dovesse vivere molti anni; che il mondo è pieno di falsità; che i piaceri che le offre il demonio sono pieni di inquietudine, contraddizioni e travagli; le dice che stia pur certa che fuori di questo castello non troverà né sicurezza né pace; che la smetta di andare per le case altrui, visto che la sua è ricca di beni, se vuole approfittarne; che nessuno come lei trova tutto quello che le occorre nella propria casa, specialmente avendo un Ospite che la renderà padrona di tutti i beni, se non vuole andare in perdizione come il figliuol prodigo, che mangiava il cibo dei porci ».

sicurante e serena, che conforta e garantisce quiete e benessere, di contro ai « trabajos, y cuidados y contradiciones », satura tutte le istanze possibili e consente il godimento del proprio e non il vano peregrinare nell'altrui dominio, che è poi l'ombra sempre in agguato del demonio... Tutta questa ampia serie di « bienes » con il supporto dell'« amor » assicura godimento e reale possesso di sé, con la sola condizione, favorevolissima del resto, di unificare il proprio comportamento nel rapporto omogeneo di « voluntad » e « entendimiento » nella direzione di una totale conoscenza-dominio del proprio essere. In questo ambito di integralità, la figura dell'« hijo pródigo » rappresenta la perdizione e lo smarrimento dell'identità e del ruolo di chi invece sarebbe destinato alla piena occupazione della propria qualità e prerogative. In un secondo momento, la volontaria rinuncia in perdita del proprio essere, in funzione e a vantaggio di una alienazione drammatica, che porta alla estrema esasperazione del venir meno della dignità e di ciò che esaurisce « todo lo que ha menester como en su casa » per l'abiezione disperata di chi, uscito dal proprio spazio pertinente, va all'altrui servizio e rinuncia a ciò che gli compete per l'infinita miseria del « manjar de puercos ». In questo complesso elenco di negativi si aggiunge una riduzione evidente al livello bestiale nel momento decisivo e basilare della qualificazione del « ser » della « vida » e delle ragioni anche fisiche e fisiologiche della sopravvivenza. La prova dell'inserimento dell'« exemplum » porta con sé un amplissimo numero di dati e di indicazioni importanti che rapidamente connotano le due diverse posizioni e gli orientamenti dell'anima. Dove la « comparación » ha il pregio della sinteticità e della efficacia rappresentativa. Un altro esempio importante nel par. 6 (p. 373), dove ancora Teresa riporta l'anima all'appello a Dio, quanto alla necessità dell'aiuto come sostegno dell'« hacer », della conoscenza della verità di fronte agli « engaños » del demonio, della scelta delle « buenas compañías », ecc. In questo paragrafo l'intervento del demonio è chiaramente rappresentato, sia nell'allusione alle « malas compañias » che ne sono le indubbie portatrici, sia proprio nella descrizione aperta della « pelea »:

> Siempre esté con aviso de no se dejar vencer; porque si el demonio le ve con una gran determinación de que antes perderá la vida y el descanso y todo lo que le ofrece que tornar a la pieza primera, muy más presto lo dejará. Sea varón y no de los que se echavan a beber de buzos cuando ivan a la batalla no me acuerdo con quién, sino que se determine, que va a

> pelear con todos los demonios y que no hay mejores armas que las de la cruz. (504)

Il demonio, come sempre, è « legione » (« todos los demonios ») e assume l'aspetto della globalità infernale per sconfiggere l'anima da sola: in questo Teresa invita a cercare le « buenas compañías ». Per parte sua, l'anima deve arroccarsi nella « gran determinación » (« que se determina »), nel « ser varón », nello stare sull'« aviso », nell'usare le « mejores armas » che è la « cruz », e nella rinuncia agli aspetti più prepotentemente umani come la « vida », il « descanso » e le lusinghe (« todo lo que le ofrece ») del demonio, piuttosto che spostarsi all'indietro dalle *segundas* e *primeras moradas*. In questa consistente resistenza nulla ha a che fare il demonio, che rapidamente si ritira. Nello stesso ambito attivo si inserisce la « comparación », attinta a *Iud* 7, 5. Nella lotta con i Madianiti, Gedeone viene invitato da Jahvèh a selezionare un numero limitato di guerrieri: i « timidi e paurosi » vengono invitati a ritirarsi; poi i rimanenti sono invitati a scendere presso l'acqua e qui il Signore dà un ordine preciso:

> Fatto dunque scendere il popolo all'acqua, disse il Signore a Gedeone: « Metti da una parte chi lambirà l'acqua con la lingua, come i cani, e dall'altra chi si metterà in ginocchio per bere ». Coloro che lambirono l'acqua portando la mano alla bocca, furono 300; tutti gli altri avevano bevuto mettendosi in ginocchio (5-6).

È implicita la selezione, anche se certamente nel racconto biblico i protagonisti sono del tutto ignari di ciò che Jahvèh voleva da loro: per Teresa invece il comportamento, con il rinvio tacito e l'intersezione con la « comparación » biblica, è di per sé da escludere, perché privo di quella connotazione *varonil* che è richiesta nella « batalla » con il demonio. Vogliamo dire il comportamento poco dignitoso ed equivoco di chi si butta sull'acqua senza badare ad altro. Dalla « comparación » riceviamo, nel testo teresiano, il sema di una coincidenza con una in-

(504) « Stia sempre all'erta per non lasciarsi vincere. Se il demonio lo vede nella piena determinazione di perdere la vita e il riposo e tutto quello che le offre piuttosto che tornare nella prima stanza, lo lascerà stare molto presto. Sia uomo e non come quelli che si gettarono in acqua a bere mentre andavano in battaglia non ricordo con chi, ma si risolva animosamente che va a combattere con tutti i demonî e che nessun'arma è migliore della croce ».

dicazione divina, il modo del « varón », interna all'atteggiamento dell'anima. Quella conformità sottintesa con l'accoglimento della « cruz » rifornisce l'anima stessa di una concentrazione di virtù che, unita alla forte « determinación », assicura la certezza della vittoria sul demonio. È naturale che Teresa insista sulla necessità di un solido impegno di chi si avvia nel « camino » e intende proseguire; ed è assai significativo questo trattenersi da parte di Teresa nella trattazione e costruzione della funzione e dell'immagine totalmente attiva dell'anima che tale impegno si assume. Così, in III, 1, 5, 377 Teresa viene esponendo le « mercedes », sulla base della « bondad » di Dio e insieme la risposta delle anime: il « deseo » di non offendere Dio, l'amicizia per la penitenza, il distacco anche dai peccati veniali, ecc.:

> De éstas, por la bondad del Señor, creo hay muchas en el mundo; son muy deseosas de no ofender a Su Majestad, ni aun de los pecados veniales se guardan, y de hacer penitencia amigas, sus horas de recobimiento, gastan bien el tiempo, ejercítanse en obras de caridad con los prójimos, muy concertadas en su hablar y vestir y govierno de casa las que las tienen. Cierto, estado para desear y que al parecer no hay por qué se les niegue la entrada hasta la postrera morada, ni se la negará el Señor si ellos quieren, que linda dispusición es para que las haga toda merced. (505)

In funzione della « linda dispusición » avviene, dunque, tutta una serie di « obras » o di atteggiamenti dai quali si ricava il « gran bien », il « querer » dell'anima nei confronti di Dio; ma la risposta d'amore richiede ancora di più:

> ¡Oh, Jesús!; y ¿quién dirá que no quiere un tan gran bien, haviendo ya en especial pasado por lo más trabajoso? No ninguna; todas decimos que lo queremos; mas como aun es menester más para que del todo posea el Señor el alma, no basta

(505) « Di queste, per la bontà del Signore, credo che ce ne siano molte nel mondo. Hanno grande desiderio di non offendere Sua Maestà, si guardano anche dai peccati veniali, amano la penitenza, hanno le loro ore di raccoglimento, impiegano bene il loro tempo, si esercitano in opere di carità verso il prossimo, sono molto ordinate nel parlare e nel vestire e nel governo della casa quelle che hanno famiglia. Certamente, il loro è uno stato desiderabile e non vi è nulla, a quanto sembra, che possa impedire loro di arrivare fino all'ultima dimora, né, se vogliono, la negherà loro il Signore, perché è troppo bella questa loro disposizione perché il Signore non faccia loro ogni grazia ».

> decirlo como no bastó a el mancebo cuando le dijo el Señor que si quería ser perfecto. (506)

Questo, per garantire a Dio il possesso totale dell'anima sulla via della perfezione. Qui entra la « comparación », con il rinvio a *Mt* 19, 16-22:

> Ed ecco, gli si presentò un tale, dicendo: « Maestro, qual bene dovrò io fare per avere la vita eterna? ». Gli rispose: « Perché mi interroghi riguardo al bene? Uno solo è buono, Dio. Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti ». « Quali? » gli domandò. E Gesù rispose: « Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso; onora il padre e la madre, e ama il prossimo tuo come te stesso ». E il giovane gli disse: « Tutto questo io l'ho osservato (sin da fanciullo): che altro mi manca? ». Gesù gli rispose: « Se vuoi essere perfetto, va', vendi quanto hai, dàllo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi ». Ma il giovane, udite queste parole, se ne andò via rattristato, perché aveva molti beni.

Nel testo evangelico si delineano le *reali* direzioni e i rapporti tra volontà e fini della vita spirituale: da una parte la coscienza della necessità del bene operare; dall'altra, il raggiungimento della vita eterna. Cristo riporta il « mancebo » da « lo bueno », che sembra essere astratto e vago, a « uno sólo es bueno », che è viatico d'ingresso per la volontà che « quiere entrar en la vida », e cioè al rispetto dei comandamenti. A quel punto si apre una prospettiva ulteriore, un oltre indefinito e, potremmo anche dire, infinito, senza misura, data la astoricità di quel « ¿Qué me queda aún? »; e Gesù ancora riporta il suo interlocutore, appunto, ad una misura rivoluzionaria che è la rinuncia alla ricchezza terrena, per il « tesoro dei cieli ». A noi qui interessa, evidentemente, il totale ribaltamento della prospettiva spirituale, cioè l'« aún » della perfezione oltre l'adempimento e la convinzione delle « obras » e della rinuncia a se stessi, il proprio tesoro, a favore del tesoro divino, che è l'iscrizione del possesso di sé per il possesso di Dio, in che sta il vero tesoro. In fondo, si tratta soprattutto, anche qui, di attuare una pro-

(506) « Oh, Gesù! e chi ci sarà che dica di non volere un bene così grande, soprattutto se ha già esperimentato quello più tormentoso? Nessuna, di certo. Tutte diciamo che lo vogliamo; ma siccome c'è bisogno di fare ancora di più perché il Signore possieda interamente l'anima, non basta il dirlo, come non bastò al giovane ricco quando gli disse il Signore se voleva essere perfetto ».

fonda e autentica conformità tra l'anima e Dio che va ben oltre la « devoción » e che è *intesa* totale di « obras muy concertadas » a cui Dio dà secondo la propria incommensurabile misura. Ed ecco, allora, che, per queste ragioni, l'esempio del « mancebo del Evangelio » va visto in negativo, e proprio per l'assenza di questo « concierto » fondamentale, che deve costituire la reale prospettiva di rapporti tra l'anima e Dio:

> Porque si le volvemos las espaldas como el mancebo del Evangelio, cuando nos dice lo que hemos de hacer para ser perfectos, ¿qué queréis que haga Su Majestad, que ha de dar el premio conforme a el amor que tenemos? Y este amor, hijas, no ha de ser fabricado en nuestra imaginación, sino provado pro obras; y no penséis que ha menester nuestras obras, sino la determinación de nuestra voluntad (par. 7, 378). (507)

Le « obras », non la « imaginación », sono il segno tangibile e invalicabile della « prueba » di questo accordo decisivo; anche se Teresa precisa subito, come abbiamo anticipato, la possibile *differenza* tra « amor » e « premio » e il maggior aggio, su tale premio, della « determinación » sulle stesse « obras ». A noi pare, a questo punto, che il dato essenziale che preme a Teresa è certamente quanto all'irrobustimento e allo spessore della « voluntas » come risposta drammatica e primaria dell'anima ai propri doveri spirituali nell'assunzione dei propri compiti nell'intraprendere e nel proseguire il « camino ». Tale rafforzamento, che si potrebbe cifrare nella espressione della « buena dispusición », è, quanto meno, la condizione volontaristica sulla quale — e in misura non valutabile — si innestano le « mercedes » divine. Le figure bibliche propongono, in questo senso, i modi negativi o insufficienti di altri *uomini* esemplari e per di più accresciuti di valore simbolico e rappresentativo per lo spessore carismatico, sacrale e di indubbia *storicità* che ad essi viene dato dalla biblica *auctoritas*. Ma le figure inseriscono nel modello unitario proposto da Teresa tutti gli elementi positivi o negativi e normativi, che il testo sacro porta con sé; si tratta

---

(507) « Perché se gli voltiamo le spalle come il giovane ricco del Vangelo quando ci dice quello che dobbiamo fare per essere perfetti, che cosa volete che faccia Sua Maestà che deve dare il premio in base all'amore che abbiamo per Lui? E questo amore, figlie, non deve essere fabbricato nella nostra immaginazione, ma dimostrato con le opere: e non pensiate che Egli abbia bisogno delle nostre opere, ma della determinazione della nostra volontà ».

di esempi, comunque, e punti di riferimento dotati di notevole carica rappresentativa.

Un altro gruppo di citazioni importanti si presenta appoggiato ad un nesso significativo ed emblematico, desunto dal *Cantico dei Cantici.* In IV, 1, 12, 384 compare il primo accenno al c. 8:

> Pues estamos también sujetas a comer y dormir, sin poderlo escusar — que es harto trabajo —, conozcamos nuestra miseria y deseemos ir adonde naide nos menosprecie; que algunas veces me acuerdo haver oído esto que dice la esposa en los Cantares, y verdaderamente que no hallo en toda la vida cosa adonde con más razón se pueda decir [...]. (508)

Teresa applica il testo biblico ad una precisa situazione: ha appena parlato della « miseria que nos quedó del pecado de Adán » (par. 11, 384), cioè degli umilianti e sconvolgenti turbamenti fisici i quali sembrano non danneggiare né ostacolare, con la distrazione dei « pensamientos », la costanza e la intensità della « oración ». Sono i limiti pesanti che potrebbero condizionare la « quietud y amor y deseos y claro conocimiento » cioè lo stato dell'« alma entera », nella pienezza della sua coerenza interiore. Nel par. 12, dunque, Teresa riprende il motivo della « miseria », dei vincoli terreni ineliminabili a cui contrappone il « deseo » di un « adonde » reso immune da equivoci, fraintendimenti interessati, ambiguità e, soprattutto, dove i condizionamenti rientrano invece e i travagli interiori sono nettamente superati. I « menosprecios » sono per Teresa « burla del alma » — e questa parola porta con sé per converso tutta la serietà e persino lo stupore, l'irritazione si vorrebbe dire, dato che i « menosprecios » e le « miserias » fanno un giuoco quanto meno insidioso e in realtà stringono da vicino l'anima, esercitando su di essa infinite molestie. « Menosprecios », « trabajos », « batallas interiores », « desasosiego y guerra », « sufrir », « hallar paz », « descansar », « mil trabajos », « descanso », « estorbo », « muy penoso y casi insufridero »... il breve paragrafo è

(508) « Dato che siamo anche sottoposte alla necessità di mangiare e dormire, senza che se ne possa fare a meno — la qual cosa è una molestia enorme — riconosciamo la nostra miseria e desideriamo di andare dove nessuno ci disprezza; alcune volte ricordo di aver sentito questo che dice la Sposa nei Cantici e davvero trovo che per nessuna cosa come per questa si può dire questo con ragione ».

denso di negativi anche iterati, fino alla saturazione, perciò il contesto autorizza a dare un'interpretazione molto restrittiva di quei « menosprecios » e « miserias » che stringono l'anima da tutte le parti e dànno nello stesso tempo all'« adonde » un valore fortemente liberatorio, come di luogo dove si conciliano le contraddizioni e si placano gli affanni. Ora l'accenno al *Cantico dei cantici*, almeno qui, ha un valore limitato ma non riduttivo: è certo che l'anima assume già i connotati della *Esposa* che si avvierà successivamente alle nozze mistiche con l'*Esposo*; e il luogo della libertà, dell'amore pienamente manifestato in aperta e sollevata serenità, è qui uno psicologico luogo di pace, chiaro superamento di tutti gli affanni e i condizionamenti che travagliano l'anima. Il « llevadnos, Señor, adónde », viene allora a significare un'*altra* condizione, un luogo di « descanso » che non sia turbato dall'« estorbo » che opera in se stessi; e questo luogo è *fuori* di « esta vida » (par. 13, 385). La figura biblica riappare in V, 1, 13, 394:

> Ahora me acuerdo sobre esto que digo de que no somos parte [sui limiti dell'« entendimiento »], de lo que havéis oído que dice la esposa en los Cantares: « Llevóme el Rey a la bodega del vino, u metióme », creo que dice. Y no dice que ella se fue. Y dice también que andava buscando a su Amado por una parte y por otra. Esta entiendo yo es la bodega donde nos quiere meter el Señor, cuando quiere y como quiere; mas por diligencia que nosotros hagamos, no podemos entrar. (509)

Anche qui si parla di un luogo, la « bodega », che è la stanza della gioia, dell'amore e del vino. Teresa sovrappone questa figura all'anima, come luogo di incontro tra la *Esposa* tesa nella ricerca per ogni dove:

> Mi alzerò dunque e andrò in giro per la città;
> per le strade e per le piazze,
> cercherò colui che l'anima mia ama:
> l'ho cercato, ma non l'ho trovato. (*Cantico*, 3, 2).

---

(509) « Ora mi ricordo, riguardo a quello che sto dicendo, e cioè a proposito di questa nostra incapacità a comprendere, di quello che avete sentito dire anche voi che dice la sposa nei Cantici: "Il Re mi ha condotta nella cella del vino", oppure, come credo che dica: "Mi ha introdotta". Non dice che vi è andata da sé. Dice anche che andava cercando il suo Amato di qua e di là. Questa, credo, è la cella vinaria nella quale intende introdurci, ma quando e come vuole Lui. Nonostante i nostri sforzi, non vi possiamo entrare ».

La volontà del Signore nella pienezza della sua libertà, da nulla ostacolata, non è condizionata neppure dalle « diligencias » di chi vuole entrare. La « voluntas » si è arresa interamente anche se la ricerca dell'« Amado » non è mai venuta meno (510) e il luogo delle « maravillas » deve essere un luogo di libertà, appunto, ma della libertà di Cristo nella pienezza delle sue divine prerogative come nel momento definitivo della sua resurrezione. E qui Teresa ricorre ad un'altra figura (cf. *Giov* 20, 19) del tutto a carico della fulgida potenza di Cristo che, mentre richiede la esclusiva disponibilità dell'anima, non necessita di nessuna mossa di effettiva resa. Da una parte l'anima è assopita con le sue « potencias », per sottolineare l'autonomia di Cristo; dall'altra, la stessa anima ha mostrato le sue ansie di ricerca e di disponibilità:

> Su Majestad nos ha de meter y entrar Él en el centro de nuestra alma; y para mostrar sus maravillas mejor, no quiere que tengamos en ésta más parte de la voluntad, que del todo se le ha rendido, ni que se le abra la puerta de las potencias y sentidos, que todos están dormidos; sino entrar en el centro del alma sin ninguna, como entró a sus discipulos, cuando dijo: «Pax vobis», y salió del sepulcro sin levantar la piedra (*Ibidem*). (511)

La figura biblica offre al contesto il ritrovamento di uno spazio simbolico di alta concentrazione di significati e, nello stesso tempo, mette in evidenza i movimenti armonici di Dio e dell'« Alma », ognuno per proprio conto ma reciprocamente liberi e impegnati... Così come l'accenno da Giovanni rivela l'autonomia completa di Cristo nel momento più drammatico della sua storia:

> Venuta intanto la sera del medesimo giorno, il primo della settimana, ed essendo, per paura dei Giudei, chiuse le porte del luogo dove i discepoli si trovavano, Gesù venne e stette in mezzo, e disse loro: « Pace a voi! » (*Giov.* 20, 19).

---

(510) Cfr. VI, 4, 10, 415; VI, 7, 9, 425.

(511) « Sua Maestà ci deve introdurre ed entrare Lui stesso nel centro della nostra anima; e per mostrare meglio le sue meraviglie, non vuole che facciamo altro se non assoggettargli la volontà, che gli si è arresa completamente, che non si apra la porta alle potenze e ai sensi che giacciono addormentati, perché intende entrare nel centro dell'anima senza passare per nessuna porta, come entrò dai suoi discepoli quando disse: "Pax vobis", e uscì dal sepolcro senza sollevare la pietra ».

Il tema è ripreso in V, 2, 12, 397:

> ¿No havéis oído, que ya aquí lo he dicho otra vez, aunque no a este propósito de la esposa, que la metió Dios a la bodega del vino y ordenó en ella la caridad [...]. (512)

Nel par. 13 è ribadita altresì la volontà di Cristo di estendere la partecipazione: cfr. *Lc* 22, 15: « Ho desiderato tanto di mangiare questa Pasqua con voi, prima di soffrire! ».

Ancora, sempre per riferirci a personaggi-situazioni bibliche, esaminiamo I, 1, 3, 366, dove compaiono S. Paolo e S. Maddalena, testimoni della grazia divina in un momento della loro storia in cui seppero, con l'aiuto di Dio, cambiare la loro vita:

> Y ansí acaece [il dono delle « mercedes »] no las hacer por ser más santos a quien las hace que a los que no, sino porque se conozca su grandeza — como vemos en San Pablo y la Magdalena — y para que nosotros le alabemos en sus criaturas. (513)

Qui è l'intervento diretto libero e gratuito di Dio, ancora una volta, per esclusiva generosità della sua grazia, per di più elargita a chi lo aveva perseguitato oppure a chi era ben lontano da Lui. La pienezza di questa grazia totalmente « sin tasa » non prevede scelte o predestinazioni, ma l'unico fine « ad majorem Dei gloriam ». Lo stesso in VI, 11, 12, 437, dove è ancora presente la Maddalena, e dove è dimostrata la completa assunzione da parte di Cristo della difesa e protezione dell'anima redenta:

> [...] porque Su Majestad da esfuerzo a quien ve que le ha menester, y en todo defiende a estas almas y responde por ellas en las persecuciones y mormuraciones, como hacía por la Magdalena, aunque no sea por palabras, por obras [...]. (514)

---

(512) « Non avete sentito, io l'ho già detto qui un'altra volta, non forse a proposito della sposa, che Dio la introdusse nella cella del vino, ordinando in lei la carità »; cfr. *Cant.* 2, 4.

(513) « E così accade che non fa le grazie perché siano più santi coloro a cui le fa o meno, ma affinché si riconosca la sua grandezza — come vediamo in San Paolo e nella Maddalena — e affinché noi lo lodiamo nelle sue creature ».

(514) « perché Sua Maestà dà coraggio a chi vede che ne ha bisogno e difende interamente queste anime, risponde per loro nelle persecuzioni e quando sono oggetto di mormorazioni, come fece per la Maddalena, se non con le parole, con i fatti ».

Un personaggio abbastanza frequente in questi testi è Salomone: in III, 1, 4, 377 e VII, 4, 3, 447 compare con David come esempio del rischio perenne che corre l'anima pur avendo davanti esempi e modelli di santità:

> Mas una cosa os aviso, que no por ser tal y tener tal madre [l'abito religioso e la protezione della Vergine] estéis siguras, que muy santo era David, y ya veis lo que fue Salomón [...];
>
> También se les da las almas que ven que se pierden; y aunque en alguna manera tienen gran esperanza que no serán de ellas, cuando se acuerdan de algunos que dice la Escritura que parecía eran favorecidos del Señor — como un Salomón, que tanto comunicó con Su Majestad — no pueden dejar de temer, como tengo dicho. (515)

In VII, 3, 11, 445 il tempio di Salomone è citato come esempio di luogo del silenzio:

> Pasa con tanta quietud y tan sin ruido todo lo que el Señor aprovecha aquí a el alma y la enseña, que me parece es como en la edificación del templo de Salomón, adonde no se havía de oír ningún ruido; ansí en este templo de Dios, en esta morada suya. (516)

Il rischio permanente degli eletti così come le oggettive difficoltà delle anime hanno come esempi Giuda e Saul in V, 3, 2, 398:

> Mas ¡cuántos deve haver que los llama el Señor a el apostolado, como a Judas, comunicando con ellos y los llama para hacer reyes, como a Saúl, y después por su culpa se pierden! (517)

---

(515) « Vi voglio dare un avvertimento: non per questo che siete monache e avete una tale Madre dovete credervi sicure, perché anche Davide era molto santo, ma sapete bene ciò che fu Salomone »; « Altro tormento è la vista delle anime che si perdono. Benché abbiano una certa speranza grande di non essere fra quelle, quando si ricordano di certi personaggi di cui parla la Scrittura che parevano favoriti da Dio — come Salomone, che ebbe con il Signore tante comunicazioni — non possono non temere, come ho detto ».

(516) « Avviene con tanta quiete e senza rumore tutto quello che il Signore offre all'anima e ad essa insegna, che mi sembra che sia come nella costruzione del tempio di Salomone, dove non si doveva sentire nessun rumore: la stessa cosa in questo tempio di Dio, in questa sua dimora ».

(517) « Ma quanti sono coloro che Dio chiama all'apostolato, come Giuda, comunicando con loro e chiamandoli per farli re, come Saul, e dopo per loro colpa periscono! ».

Ancora, in V, 4, 7, 402 di nuovo Giuda:

> Yo digo que en esto [quanto al dubbio sulla capacità di resistenza delle anime e sull'inganno del demonio] tenéis razón, que harta misericordia nos ha hecho Dios; mas cuando veo [...] que estava Judas en compañía de los apóstoles y tratando con el mesmo Dios y oyendo su palabras, entiendo que no hay seguridad en esto. (518)

Gli esempi, come si vede da Saul, David, Salomone, Giuda, ecc. sono estremi e rappresentano i comportamenti più paradossali ed irrazionali rispetto alla effettiva debolezza delle anime pur con tutta l'assistenza e la comunicazione divina. D'altra parte, all'anima sono richieste delle prove altissime, come si dimostra in VI, 11, 11, 437:

> Dos cosas me parece a mí que hay en este camino espiritual que son peligro de muerte: la una ésta, que verdaderamente lo es, y no pequeño; la otra, de muy excesivo gozo y deleite, que es tan grandísimo estremo, que verdaderamente parece que desfallece el alma de suerte que no le falta tantito para acabar de salir del cuerpo; a la verdad no sería poca dicha la suya. (519)

È evidente come il « camino espiritual » abbia una tonalità altissima e ogni passo, specialmente nelle ultime fasi, può mettere l'anima a repentaglio e anche il corpo, per rischio di morte... Che è poi il massimo godimento dell'anima innamorata di Cristo... Teresa testimonia il suo massimo di verità (« verdaderamente lo es », « verdaderamente parece ») e la misura elevatissima di rischio come della speciale qualità delle emozioni dell'anima: « peligro de muerte », « no pequeño », « muy excesivo », « tan grandísimo estremo », « no [...] tantito », « no sería [...] poca ». In questo contesto superlativo ed estremo per il

(518) « Io dico che in questo avete ragione, che Dio ci ha fatto vedere una grande misericordia; ma quando vedo [...] che Giuda era in compagnia degli apostoli e a trattare con lo stesso Dio, ascoltando le sue parole, capisco bene come non ci possa essere nessuna sicurezza in questo ».

(519) « Mi sembra che in questo cammino spirituale ci siano due cose che possono costituire pericolo di morte: una è questa, che lo è per davvero, e non piccolo; l'altra, di grandissimo gaudio e diletto, per la quale l'anima si trova in tale punto estremo che davvero sembra che venga a mancare, in modo tale che le manca pochissimo per uscire dal corpo; e invero non sarebbe piccola fortuna, la sua ».

quale l'anima viene indotta a dare il massimo di sé — mentre riceve il massimo! — è evidente che l'anima stessa, quell'anima, quelle anime, ecc. non può non essere ricondotta a modelli altrettanto estremi, quali appunto quelli del Vecchio Testamento. Saul, David, Salomone, Giuda sono i parametri negativi ai quali l'anima non deve conformarsi; però con essi la sua storia entra di diritto nella grande storia della salvezza. In questo senso funzionano tutte le figure attinte alle Sacre Scritture, naturalmente. Anche in VI, 11, 12, 437 si conferma, attraverso l'esempio, il livello particolare al quale l'anima giunge attraverso la sua collocazione nell'ambito biblico:

> Aquí veréis, hermanas, si he tenido razón en decir que es menester ánimo y que terná razón el Señor — cuando le pidierdes estas cosas — de deciros lo que respondió a los hijos del Zebedeo si podrían bever el cáliz. (520)

Nel momento in cui Cristo fa il terzo annunzio della Passione (*Mt* 20, 22) la madre dei figli di Zebedeo chiede per essi la partecipazione al regno; ad essi risponde Cristo con una domanda (« Potrete voi bere il calice che dovrò bere Io? ») che è invito a ben altra partecipazione, appunto quella del Sacrificio... In questo senso, la proposta di Teresa inserisce le anime in un discorso altissimo di imitazione e di partecipazione, appunto, al momento della Croce... Nel quale segno, come abbiamo visto, deve inscriversi, per Teresa, la realtà dell'esperienza dell'anima che davvero vuol fare la volontà di Dio...

Preoccupazione costante di Teresa è il proiettare attorno all'anima uno stato di tensione e di inquietudine — nella prospettiva sopra accennata della «cruz» — che tenga l'anima stessa in allarme; e questo, non tanto per accrescere quella stessa tensione, ma soprattutto per una previdente valutazione delle difficoltà e delle debolezze dell'anima, tanto più in grado di mettere tutto a repentaglio quanto più si affida alle false sicurezze e alle provvisorie certezze che crede di avere conquistato. Si tratta di prudenza teologica da parte di Teresa, anche perché le fasi del « camino » non possono non coincidere con il progressivo superamento dell'umano, ma, nello stesso tempo, ogni conquista può essere smarrita con la massima facilità.

(520) « Qui vedrete, sorelle, se ho avuto ragione quando ho detto che ci vuole del coraggio e che avrà ragione il Signore — quando gli chiederete queste cose — di dirvi quello che rispose ai figli di Zebedeo, se cioè avrebbero avuto il coraggio di bere il calice ».

Così in V, 3, 6, 399 Teresa, subito dopo aver ribadito la sua speranza e vocazione personale, nel par. 5, mette una volta di più sull'avviso le « hijas »:

> Mas ¡ay de nosotros, que pocos devemos de llegar a ella [la « unión »], aunque a quien se guarda de ofender a el Señor y ha entrado en relisión le parezca que todo lo tiene hecho! ¡Oh!, que quedan unos gusanos que no se dan a entender, hasta que, como el que royó la yedra a Jonás, nos han roído las virtudes con un amor propio, una propia estimación, un juzgar los prójimos, aunque sea en pocas cosas, una falta de caridad con ellos, no los queriendo como a nosotros mesmos; que aunque arrastrando cumplimos con la obligación para no ser pecado, no llegamos con mucho a lo que ha de ser para estar del todo unidas con la voluntad de Dios. (521)

Prima di tutto, va messo in evidenza che ogni dato *terrestre* (il « gusano ») deve essere rimosso e con totale senso della presenza personale (« y más a vuestra costa »; « le matemos nosotras ») in stretto e autentico accordo con Dio (la « unión verdaderamente con la voluntad de Dios »). Teresa sottintende, come già è accaduto nel rinvio al « mancebo del Evangelio », che la meta necessaria va ben oltre il distacco attivo dal peccato (« quien se guarda de ofender a el Señor ») e anche la scelta della vita religiosa (« ha entrado en relisión »), due stati che, se ingannevolmente sembrano dare per scontato un certo livello spirituale, non possono certo placare le istanze di vera perfezione (« le parezca que todo lo tiene hecho »). Il terrestre « gusano » è impercettibile lavorio inesorabile di rovina. Giona (cf. *Gion* 4, 6-7), recatosi a Ninive per comando del Signore, andava predicando la distruzione della città per indurre il popolo e il re alla penitenza; ed essendosi convertiti tutti quanti Dio « si pentì del male che aveva detto di far loro e non lo fece ». Di qui lo sdegno del profeta che uscí dalla città e si pose a sedere sotto delle frasche in attesa di vedere che cosa sarebbe avvenuto nella città. A questo punto si inserisce la figura:

(521) « Ma, miseri noi, che in pochi dobbiamo arrivare ad essa, anche chi si guarda dall'offendere Dio ed essendo entrato nella vita religiosa gli sembra di aver già fatto tutto! Oh, rimangono certi vermi che non si capiscono fino a quando, come quello che distrusse l'edera a Giona, ci hanno divorato le virtù con l'amor proprio, la stima di sé, il giudicare il prossimo, anche nelle piccole cose soltanto, la mancanza di carità verso di lui, non amarlo come noi stessi. Anche se a fatica e arrancando compiamo il dovere per non peccare, non arriviamo molto vicino a ciò che deve essere affinché siamo del tutto unite alla volontà di Dio! ».

> E il Signore Iddio fece spuntare una pianta di ricino che crebbe al di sopra di Giona per fare ombra sulla sua testa per liberarlo dalla sua tristezza. E Giona provò una grande gioia per quel ricino.
>
> Ma il giorno dopo, allo spuntare dell'alba, Iddio fece venire un verme che ferì il ricino e questo si seccò. E quando il sole si fu levato, Dio fece venire un vento orientale scottante; il sole colpì la testa di Giona [...].

Il « gusano » è quindi qualcosa di estremamente significativo al servizio di Dio e quasi verifica di una disposizione interna e verità di un'anima; per Giona ignaro è l'inconsapevole energia interna provvidenziale che distrugge il suo *ricino*, altrettanto provvidenziale, e che costringe il profeta a scoprire il suo sentimento e la sua mancanza di giustizia oltreché di compassione per il pentimento dei Niniviti... Qui i « gusanos » hanno distrutto internamente le « virtudes » con una presenza negativa di egoismo, di terrestrità meschina e di interesse personale senza uno sforzo di generosità e carità: « amor propio », « propia estimación », « juzgar los prójimos », « falta de caridad con ellos ». La stessa misura della modestia interiore di Giona, tutto orientato all'esclusivo ascolto di sé e a svalutare gli altri secondo la propria ristretta visuale e senza amore. Il « gusano » che svela, dunque, il nostro egoismo, ha distrutto le nostre povere difese e messo in evidenza, pertanto, la precaria consistenza del nostro reale patrimonio e tappa spirituale. Teresa ha parole precise per segnalare questa miopia e fatica vana, visto che approda ad un ben misero rapporto con gli altri: « arrastrando », « cumplimos con la obligación para no ser pecado »... una spiritualità che si trascina e arranca nella resa di un impegno forense, di un dovere giudiziario piuttosto che etico. Ben lontana rimane l'armonia con la « voluntad de Dios ». Ancora, in VI, 3, 9, 411 compare Giona, là dove Teresa viene illustrando i caratteri delle « palabras de Dios », gli effetti e le conseguenze, i criteri di verità, ecc. L'inquietudine e la certezza di verità che l'anima prova come esigenza decisiva ed invalicabile, fanno sì che essa si appunti a quella Parola come a qualcosa di saldo e di incontestabile di cui è ansiosa l'istanza di verità più che se fosse la propria:

> No sé en qué va esto que tiene en tanto el alma que salgan estas palabras verdaderas; que si a la mesma persona la tomasen en algunas mentiras, no creo sentiría más, que no dice sino lo que la dicen. Infinitas veces se acordava cierta persona de

> Jonás, profeta, sobre esto, cuando temía no havía de perderse Nínive. (522)

La testimonianza è certamente personale e l'esempio di Giona è il rammarico e il turbamento di lui, quasi al punto di trovarsi a disagio con il Signore stesso... quanto alla verità e irremovibilità della *sua* parola, fino al punto di rischiare di passare per privo d'amore e di compassione pur di non vedere il suo Dio flettersi e *pentirsi* della Sua stessa parola. Anche se Dio gli dà una proficua lezione di verità e giustizia...

Si può osservare, giunti a questo punto, che Teresa, se da un lato conosce i grandi limiti e rischi dell'anima nel « camino » e va sempre più sottolineando il dovere e l'impulso di fedeltà che, proprio per questo, all'anima sono richiesti; dall'altro, essa cerca anche di tranquillizzare l'anima stessa quanto all'assistenza di Dio che va ben oltre i limiti, i rischi e anche le capacità umane di superarli con la propria costanza e impegno. A questo proposito, soccorre il motivo centrale in Teresa, della memoria labile nelle « visiones intelectuales »; sulla quale può venire un dubbio alle lettrici:

> Pues si no tienen imagen ni las entienden las potencias, ¿cómo se pueden acordar? Tampoco entiendo eso; mas entiendo que quedan unas verdades en esta alma tan fijas de la grandeza de Dios, que cuando no tuviera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal, como hizo Jacob cuando vio la escala, que con ella devía de entender otros secretos, que no los supo decir; que sólo ver una escala que bajavan y subían ángeles, si no huviera más luz interior, no entendiera tan grandes misterios (VI, 4, 6, 414). (523)

---

(522) « Non so perché l'anima tenga tanto a che queste parole risultino vere. Se del resto la stessa persona fosse colta in alcune menzogne non credo che avrebbe più pena, perché non dice cose sue, bensì quello che le viene detto. Infinite volte si ricordava una persona del profeta Giona, a proposito di questo, quando temeva che Ninive non fosse distrutta ».

(523) « Se, dunque, non hanno immagine né le potenze le intendono, come si possono ricordare? Nemmeno questo lo intendo. Rimangono, credo di capire, delle verità in quest'anima profondamente impresse della grandezza di Dio che, se non avesse la fede che le dice chi è e che è obbligata a crederlo in nome di Dio, lo adorerebbe a quel punto in quanto tale, come fece Giacobbe quando vide la scala, che cioè doveva capire altri segreti, che non seppe raccontare. Solo al vedere una scala in cui scendevano e salivano degli angeli, se non avesse avuto una maggior luce interiore, non avrebbe inteso così grandi misteri ».

Teresa propone, dunque, la figura di Giacobbe (cf. *Gen* 28, 12). Né « imagen » né « entendimiento » possono soccorrere, ma sì « unas verdades tan fijas » che, ove non ci fosse l'aiuto della fede, già di per sé dovrebbero indurre ad adorare Dio. La « escala » di Giacobbe è quindi uno strumento, non il nucleo della visione; essa è un veicolo, uno strumento anche simbolico di conoscenza superiore. Di per sé la scala e la visione degli angeli simboleggiano la comunicazione fra cielo e terra e il percorso nei due sensi dei ministri e messaggeri di Dio è lo scambio di quella comunicazione. Per questo, la figura qui è assai importante. La visione rivela una situazione straordinaria e attira l'attenzione su se stessa prima ancora di assumere una funzione simbolica e di rinvio; ma, come dice Teresa, « tan grandes misterios » vanno ben al di là della semplice immagine e situazione immediata. Per Teresa la chiave del significato consiste nella « luz interior », che è fondamento e perno di rivelazione, la quale, come dice S. Agostino, orienta l'intelletto e lo qualifica nella lettura di quella stessa visione come premessa al vero senso che la conferma e la trascende (524). Nel par. 7 Teresa riprende l'esempio biblico con l'episodio di Mosè nel roveto ardente:

> Ni tampoco Moysén supo decir todo lo que vio en la zarza, sino lo que quiso Dios que dijese; mas si no mostrara Dios a su alma secretos con certidumbre para que viese y creyese que era Dios, no se pusiera en tantos y tan grandes trabajos; mas devía entender tan grandes cosas dentro de los espinos de aquella zarza, que le dieron ánimo para hacer lo que hizo por el pueblo de Israel. (525)

Il problema è il rapporto tra il *ver* e il *decir* e l'*oltre* del significato e dell'« entender » « las cosas ocultas de Dios ». La rivelazione e la conoscenza vengono da Dio (« lo que quiso Dios »); la visione poi è avvenimento decisivo per anime eccezionali, anime-guida, come quelle dei patriarchi che da essa

(524) Cfr. S. TH., *Summa Theol.*, II-II, q. 175; e *De Veritate*, q. 13, a. 1 « De raptu »; S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XII, 15, n. 24.

(525) « Nemmeno Mosè seppe dire tutto quello che aveva visto nel roveto, ma solo quello che Dio volle che dicesse. Ma se Dio non avesse mostrato all'anima i segreti in assoluta certezza in modo che vedesse e credesse che era Dio, non si sarebbe messo in tanti e così gravi travagli. Il fatto è che egli doveva vedere fra le spine di quel roveto cose così grandi, che gli avrebbero dato il coraggio per fare quello che fece per il popolo di Israele ».

traggono la prospettiva delle cose grandi da compiere: « tantos y tan grandes trabajos ». « tan grandes cosas », « lo que hizo ». Da tali avvenimenti per quelle anime viene l'« ánimo » per iniziare e portare a compimento la missione: « certidumbre », « viese y creyese », « sus grandezas » esprimono il versante di Dio, le Sue meravigliose cose infinite e la immensità che Lo connotano, che la fede consente e di cui anzi è il supporto essenziale per conoscerle e manifestarle. Da queste indicazioni, che tracciano un ritratto dell'anima e ne delineano le funzioni nobilissime — oltre alla dichiarazione didattica della visione nella specificità *intelectual* tra valore e relatività della memoria oltre che dell'intelletto — deriva un pannello di programmi e direzioni spirituali. Il « no [...] buscar razones », il « tan limitado poder », il « no ha de entender » esprimono il versante dell'anima, nella sua pochezza e nella « merced » che Dio fa perché accada l'« entender algunas » sul minimo indefinito (« algunas ») che Dio « es servido que entendamos » —; su quel minimo e anche su quel massimo di « oculto » si deve, comunque, innestare la lode. Le figure portano con sé tuttavia due altissimi destini, due storie esemplari, che non possono non assecondare e illuminare il « camino ». Il quale, d'altra parte, è totalmente illuminato dalla volontà di Dio di cui « creemos que es poderoso » e che dimostra questo *poder* (« quiso ») nella « certidumbre », nel « mostrar secretos » e, soprattutto, nell'essere situato dietro e al di là di ogni azione e manifestazione umana. La stessa serie di indicazioni in VI, 5, 9, 419, quando Teresa, alludendo al « vuelo interior » per il quale « se muestran » all'anima « grandes cosas » con « tan grandes ganancias » rispetto alle quali il resto è « basura », cita una situazione biblica:

> Parece que le ha querido el Señor mostrar algo de la tierra adonde ha de ir, como llevaron señas los que enviaron a la tierra de promisión los del pueblo de Israel, para que pase los trabajos de este camino tan trabajoso, sabiendo adónde ha de ir a descansar. (526)

Anche qui la volontà di Dio è il nucleo (« ha querido »), il cui contenuto è la rivelazione di un minimo indefinito (« algo ») di

(526) « Sembra che il Signore abbia voluto mostrarle qualche cosa della terra dove dovrà recarsi, come portarono notizie coloro che furono inviati alla terra promessa da parte del popolo di Israele, in modo che sopportasse i travagli di questo cammino così difficile, sapendo già il posto dove sarebbe andato a riposarsi »; Cfr. *Numeri*, 13, 18-24.

quell'« adonde » che è il simbolo di una « tierra de promisión » dell'anima, luogo del « descanso » e di approdo del « camino » a cui Giacobbe e Mosè hanno condotto il popolo d'Israele. Ma, fuori metafora, è l'impulso illuminato da Dio che conduce l'anima a Lui nel fondo di se stessa, dopo l'eterno e difficile peregrinare nel deserto e nei recessi del « castillo ». Beninteso, comunque, che l'aura dell'antico biblico viaggio nel deserto sotto la guida di Mosè si estende anche sul « camino » dell'anima, che diventa qualcosa di solenne e di sacrale, come verso la « tierra de promisión »... Quel « vuelo », poi, che è, come abbiamo già visto, figura del « camino », è conflitto tra volontà dell'anima e « cadenas » che la trattengono, « deseo » frenato dal « poco que lo merece » e dal « bajo natural », che sono i vincoli che Teresa riconosce nell'« alma » stessa. In VI, 6, 4, 420 c'è un'altra bellissima figura biblica che dà un colore epico al travaglio e alle gioie dell'anima nelle sue ansie di superamento, con l'aiuto di Dio, degli infiniti ostacoli:

> Poderoso sois Vos, Señor, para que la gran mar se retire, y el gran Jordán y dejen pasar los hijos de Israel no la hayáis lástima, que con vuestra fortaleza ayudada puede pasar muchos trabajos. (527)

Sul fondamento divino (« poderoso », « vuestra fortaleza ») tutto il complesso foltissimo e soverchiante degli ostacoli (« muchos trabajos ») diventa il flusso tempestoso del mar Rosso e del Giordano (cfr. *Ex* 14, 21-22; *Ios* 3, 13), che miracolosamente il popolo ebreo come l'« alma » pellegrina attraversano indenni. Con questo, Teresa non insegna che l'anima debba rimanere interamente murata in sé e nella propria debolezza, in attesa del miracolo divino. La figura biblica di Elia serve per chiarire questo punto:

> Está el alma deseando emplearse toda en amor, y querría no entender en otra cosa; mas no podrá aunque quiera, porque aunque la voluntad no esté muerta, está mortecino el fuego que la suele hacer quemar, y es menester quien le sople para echar calor de sí. ¿Sería bueno que se estuviese el alma con esta sequedad, esperando fuego del cielo que queme este sacrificio que

(527) « Voi siete potente, Signore, e potete fare in modo che il gran mare si ritiri e il grande Giordano e lascino passare i figli di Israele: non abbiate pena per lei, perché aiutata dalla vostra fortezza può soffrire molti travagli ».

está haciendo de sí a Dios, como hizo nuestro padre Elias? (VI, 7, 8, 424). (527 bis)

Il fuoco di Elia (cf. 1 *Reg* 18, 30-39) rappresenta l'intervento epifanico di Dio, affinché « questo popolo riconosca que Tu [...] sei Dio, sicché Tu possa convertire il loro cuore » e l'attesa del miracolo è in funzione di un segno oggettivo del divino. Qui, per Teresa, deve avvenire l'operazione contraria: la « voluntas » e il « deseo » sono perfettamente attivi, ma è il fuoco, cioè l'energia vitale, che è in uno stato passivo ed è necessario rianimarlo; e l'aiuto deve avvenire nell'interno dell'anima stessa, perché l'assenza di un merito particolare che induca l'intervento di Dio non distrugge, anzi implica, una capacità autonoma di riattivazione. In altra circostanza, invece, e si tratta del « divino matrimonio », l'anima gode ormai della « admirable compañía », che è dimora stabile nell'« aposento » delle « moradas », una maturata tranquillità che è frutto della presenza rassicurante di Dio, e anche della perdita di timori o dubbi quanto alle « mercedes »; e tuttavia porta con sé « grandes trabajos ». La situazione interna dell'anima è molto delicata: c'è come un'intima scissione che è ancora segno di perdurante imperfezione, delle « diferencias » interne tra « alma », « espiritu » e « potencias », pur essendo « todas juntas ». In questo stato di « división » tra « quietud », che è pertinente all'« esencial de su alma » e « grandes trabajos » che si contendono altri settori si colloca la figura di « Marta cuando se quejó de María »:

> Parece que quiere aquí la divina Majestad disponer el alma para más con esta admirable compañía, porque está claro que será bien ayudada para en todo ir adelante en la perfeción y perder el temor que traía algunas veces de las demás mercedes que la hacía, como queda dicho. Y ansí fue que en todo se hallava mejorada, y le parecía que — por trabajos y negocios que tuviese — lo esencial de su alma jamás se movía de aquel aposento, de manera que en alguna manera le parecía había división en su alma, y andando con grandes trabajos que poco después que Dios le hizo esta merced tuvo, se quejava de ella —

(527 bis) « L'anima sta desiderando di occuparsi tutta nell'amore e non vorrebbe intendere null'altro; ma non lo potrà fare, per quanto lo voglia, perché, anche se la volontà non è morta, è quasi spento il fuoco che è solito infiammarla ed è necessario qualcuno che vi soffi perché il calore sia rianimato. Sarebbe bello che l'anima stesse in questa aridità, aspettando il fuoco dal cielo in modo da bruciare questo sacrificio che sta facendo a Dio di se stessa, come fece il nostro padre Elia? ».

a manera de Marta cuando se quejó de María —, y algunas veces la decía que se estava allí siempre gozando de aquella quietud a su placer, y la deja a ella en tantos trabajos y ocupaciones que no la puede tener compañía (VII, 1, 11, 440). (528)

Sembra di intendere che l'anima è divisa in una parte attiva e in una contemplativa, così come Marta e Maria manifestano in modi opposti la loro diversa natura...:

Creedme que Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo, y no le hacer mal hospedaje, no le dando de comer. ¿Cómo se lo diera María, sentada siempre a los pies, si su hermana no le ayudara? Su manjar es que de todas las maneras que pudiéremos lleguemos almas para que se salven y siempre le alaben (VII, 4, 14, 449).

Decirme heis dos cosas: la una, que dijo que María havía escogido la mejor parte, y es que ya havía hecho el oficio de Marta, regalando a el Señor en lavarle los pies y limpiarlos con sus cabellos. Y ¿pensáis que le sería poca mortificación a una señora como ella era irse por esas calles, y por ventura sola, porque no llevava hervor para entender cómo iva, y entrar adonde nunca havía entrado, y después sufrir la murmuración del fariseo, y otras muy muchas que devía sufrir? Porque ver en el pueblo una mujer como ella hacer tanta mudanza, y — como sabemos — entre tan mala gente, que bastava ver que tenía amistad con el Señor — a quien ellos tenían tan aborrecido — para traer a la memoria la vida que havía hecho, y que se quería ahora hacer santa (porque está claro que luego mudaría vestido y todo lo demás); pues ahora se dice a personas que no son tan nombradas, ¿qué sería entonces?

Yo os digo, hermanas, que venía la mejor parte sobre hartos trabajos y mortificación, que aunque no fuera sino ver a su Maestro tan aborrecido, era intolerable trabajo. Pues los muchos que después pasó en la muerte del Señor (tengo para mí

(528) « Sembra che la divina Maestà voglia qui disporre l'anima per un più alto traguardo, con questa mirabile compagnia, perché è chiaro che sarà aiutata opportunamente per proseguire nella perfezione e per perdere il timore che aveva alcune volte delle altre grazie che le faceva, come abbiamo detto. E avvenne così che era del tutto migliorata e le sembrava — nonostante avesse travagli e impegni — che essenzialmente la sua anima non si movesse mai da quella stanza: le sembrava che in questo modo non c'era divisione nella sua anima; e quando provava grandi travagli come poco dopo che Dio le aveva fatto questa grazia ebbe a trovarsi, si lamentava di essa — come Marta si lamentò di Maria — e a volte le diceva che essa stava sempre lì a godere quella quiete a suo piacimento e lasciava lei in tanti travagli e in tante incombenze che non poteva farle compagnia ».

> que el no haver recibido martirio fue por haverle pasado en ver morir al Señor) y en los años que vivió, en verse ausente de Él — que sería de terrible tormento —, se verá que no estava siempre con regalo de contemplación a los pies del Señor. (529)

Questo lunghissimo brano sulla vicenda e sul personaggio di Maria è assai importante, anche perché l'unico in cui una figura biblica viene analizzata, sia nelle sue proprie istanze simboliche, sia nella sua dimensione personale e psicologica; quasi nel proseguimento di fatti non narrati e non previsti dall'autore evangelico (cf. *Lc* 10, 42 e 7, 37-38 ecc.). Il valore simbolico del nesso Marta-Maria, come si è detto, investe le due funzioni simultanee o, comunque compresenti nell'anima, dell'azione e della contemplazione; ma Teresa rivolge maggiore attenzione a Maria, come se vedesse in quella, per sé sola, unificate e motivate ambedue le funzioni. È chiaro, comunque, che, sia pur nel solco dello stesso insegnamento di Cristo (« la mejor parte » - cf. *Lc* 10, 42), in Maria, Teresa non vede solo una immagine emblematica di quelle già accennate funzioni, ma, soprattutto, della storia stessa di Teresa, nella sua opera coraggiosa che affronta la mormorazione e i pericoli, nella sua

---

(529) « Credetemi, Marta e Maria devono andare insieme ad ospitare il Signore e tenerlo sempre con loro, non fargli una cattiva ospitalità non dandogli da mangiare. Come potrebbe dargliene Maria, seduta sempre ai piedi, se sua sorella non la aiutasse? Il mangiare del Signore è questo: tutte le volte che possiamo cerchiamo di offrirgli anime affinché siano salvate e sempre lo lodino »; « Dovete dirmi due cose: una, quando disse che Maria aveva scelto la parte migliore, e cioè quando aveva già compiuto l'ufficio di Marta, accudendo al Signore e lavandogli i piedi e asciugandoli con i suoi capelli. Pensate che fosse una piccola mortificazione per una signora come lei andare per quelle strade ,e magari da sola, — il fervore infatti le impediva di considerare come andava — e entrare dove mai era entrata, e poi sopportare le mormorazioni del fariseo, e molte altre cose da soffrire? Vedere una signora come lei nel paese e fare un simile cambiamento e — lo sappiamo bene — fra tanta gente cattiva, che bastava vedesse che ella aveva amicizia con il Signore — ed essi invece lo aborrivano — per ricordare la sua vita passata e dire che ora voleva fare la santa (perché è chiaro che dopo avrebbe cambiato vestito e tutto il resto). Se oggi si sparla tanto di persone molto meno note, che cosa poteva accadere allora? Io vi dico, sorelle, che la miglior parte si appoggiava sopra grandi travaglî e mortificazioni: già era abbastanza tormentoso anche il solo fatto di vedere così odiato il suo Maestro. E pensare i molti tormenti che dovette sopportare dopo, quando il Signore morì (credo che se non ebbe il martirio fu perché lo subì nel vedere morire il Signore) e negli anni che visse, nel vedersi lontana da Lui — sarà stato un tormento insopportabile —. Da questo si vede che non stava sempre nelle gioie della contemplazione ai piedi del Signore ».

tormentata solitudine, nel travaglio di una *ausencia*, che è il sentimento dell'anima nella sua sete affannosa di Cristo, di cui è alla perenne ricerca. In tutto questo, del resto, è da riconoscere la motivazione principale di tutta l'esperienza mistica di Teresa, sola nella sua anima appassionata, decisa nel perseguimento dello Sposo, ecc.

Un'altra serie di figure bibliche in VII, 3, 13, 446, dove Teresa tratta degli « efectos » che Dio dà « cuando llega el alma a Sí, con este ósculo que pedía la esposa, que yo entiendo aquí se le cumple esta petición ». Già l'anima è chiamata, come abbiamo visto altrove, la « esposa », come dal *Cantico dei Cantici*; poi, essa viene ad assumere una certa ripetuta successione di appellativi:

> Aquí se dan las aguas a esta cierva que va herida, en abundancia. Aquí se deleita en el tabernáculo de Dios. Aquí halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro en las aguas y tempestades de este mundo. (530)

I riferimenti sono rispettivamente a: *Ps* 41, 2; *Ps* 83, 2; *Gen* 8, 8-9. L'anima viene identificata con la cerva sitibonda, con la colomba uscita dall'arca e con il felice godimento del « tabernáculo de Dios ». Sono tutte figure della pace e della gioia di cui la Scrittura è ricca come fonte di « comparaciones ». E bibliche, ripetiamo, sono tutte le figure di Teresa. Come essa stessa ammette esplicitamente nello stesso paragrafo che stiamo citando:

> ¡[...] quién supiera las muchas cosas de la Escritura que deve haver para dar a entender esta paz del alma! (531)

Ancora, in questa direzione di figure emblematiche ed esemplari, non necessariamente bibliche, i rinvii a personaggi carismatici di santi, dottori della fede o testimoni di virtù. In VI, 9, 10, 430-31 Teresa tratta degli effetti repentini della « representación » all'anima « muy lejos que ha de ver cosa ni pasarle por pensamiento » di Dio. Si tratta di uno stato complesso

(530) Cf. nota 413.

(531) « oh, poter conoscere le molte cose della Scrittura che ci devono essere per far comprendere questa pace dell'anima! ».

e di netti contrasti, di sconvolgimenti e di pace indicibile quale l'incontro con la verità, la vera sapienza, la certezza dell'unico Maestro...:

> Ansí como cuando fue derrocado san Pablo, vino aquella tempestad y alboroto en el cielo, ansí acá en este mundo interior se hace gran movimiento. (532)

Ma prima aveva detto:

> [...] de presto se le representa muy por junto, y revuelve todas las potencias y sentidos con un gran temor y alboroto, para ponerlas luego en aquella dichosa paz [...] y en un punto [...] queda todo sosegado, y esta alma tan enseñada de unas tan grandes verdades, que no ha menester otro maestro [...]. (533)

La vicenda di S. Paolo (cf. *Atti* 9, 3-4) è troppo nota; qui è importante che l'improvvisa visione operi un ribaltamento interno nell'anima pari a quello della miracolosa conversione di Saulo; sia per la improvvisa e fulminea violenza con quella si manifestò, sia perché gli interventi di Dio sull'anima hanno propriamente, in Teresa, questo carattere decisivo che sorprende per il capovolgimento incredibile di situazione che porta con sé. E qui sarebbe interessante esaminare un altro aspetto non secondario dell'esperienza teresiana: i tempi, rallentati nelle « sequedades », dilatati al massimo nelle lunghe peregrinazioni di avvicinamento alle *moradas* centrali, e poi rapidissimi negli « arrebatos », nell'estasi, nelle visioni, appunto, e in tutti quei momenti diretti di incontro con il divino. Ancora, in VII, 1, 6, 439 sempre a proposito del momento sconvolgente e repentino della *conversione:*

> [...] el Señor la junta consigo [l'anima]; ma es haciéndola ciega y muda — como lo quedó san Pablo en su conversión — y quitándola el sentir cómo u de qué manera es aquella merced que

(532) « Quando San Paolo fu rovesciato per terra venne quella gran tempesta e scombussolamento del cielo, così c'è gran sommovimento in questo mondo interiore ».

(533) « all'improvviso le si presenta la visione ben davvicino e mette sossopra le potenze e i sensi con gran timore e sconvolgimento, per poi lasciarli in quella deliziosa pace [...] e subito tutto si fa tranquillo, e quest'anima si ritrova in possesso di così grandi verità, che non ha bisogno di nessun altro maestro ».

> goza, porque el gran deleite que entonces siente en el alma es de verse cerca de Dios; mas cuando la junta consigo, ninguna cosa entiende, que las potencias todas se pierden. (534)

Teresa parla del « divino matrimonio » come di un « arrobamiento » di qualità diversa da altre volte, perché non avviene per « oración de unión » e l'anima si trova non nel centro, ma nella « parte superior » della « morada ». L'unione è certa e avviene nelle *séptimas moradas*. È un avvenimento rivoluzionario e drammatico come accade per S. Paolo: e quindi per l'anima ha inizio una storia totalmente nuova e di profondo rovesciamento interiore, dove gli effetti ed i modi della manifestazione toccano i sensi ed il sentimento vitale, che non può percepire la qualità della grazia o momento di attraversamento dell'anima e del corpo da parte del divino, se non attraverso il « gran deleite », il gaudio che rapisce del tutto ogni facoltà umana. Nel par. 7 (p. 439) si ha la visione della SS. Trinità. Anche nel momento di unione compare l'esempio di S. Paolo:

> Y en ninguna manera dejéis de responder a Su Majestad, aunque estéis ocupadas esteriormente y en conversación con algunas personas; porque acaecerá muchas en público querer nuestro Señor haceros esta secreta merced, y es muy fácil — como ha de ser la respuesta interior — haciendo un acto de amor o decir lo que san Pablo: « ¿Qué queréis, Señor, que haga? ». (534 bis)

La completa disponibilità interiore di Saulo, il suo immediato conformarsi alla volontà di Dio nel flusso della grazia sono per Teresa l'esempio più alto di amore e di mutamento radicale di vita e di atteggiamento. Ancora, in VII, 4, 5, 447:

> Siempre hemos visto que los que más cercanos anduvieron a Cristo nuestro Señor fueron los de mayores trabajos. Mire-

(534) « il Signore unisce a sé l'anima; ma ciò avviene rendendola cieca e muta — come rimase San Paolo nella sua conversione — e togliendole i sensi rispetto alla grazia che gode: il grande piacere che l'anima prova allora è quello di trovarsi vicina a Dio; ma quando la unisce a sé non intende niente, perché tutte le potenze si smarriscono ».

(534 bis) « In nessun modo lasciate di rispondere a Sua Maestà, anche se siete esteriormente occupate e in conversazione con qualche persona. Molte volte accadrà pubblicamente che il Signore voglia farvi questa segreta grazia, ed è molto facile — così deve esserlo la risposta interiore — se si fa un atto di amore o se si dice come San Paolo: "Che cosa volete, Signore, che io faccia?" ».

> mos los que pasó su gloriosa Madre y los gloriosos Apóstoles. ¿Cómo pensáis que pudiera sufrir san Pablo tan grandísimos trabajos? Por él podemos ver qué efectos hacen las verdaderas visiones y contemplación cuando es de nuestro Señor, y no imaginación u engaño del demonio. ¿Por ventura ascondióse con ellas para gozar de aquellos regalos y no entender en otra cosa? Ya lo veis, que no tuvo día de descanso, a lo que podemos entender; y tampoco le devía tener de noche, pues en ella ganava lo que havía de comer. (535)

Il rapporto immediato tra « cercanía », stretta prossimità a Cristo — nel modello dell'imitazione e nella partecipazione della « cruz » — e « grandes trabajos » segna il punto di convergenza tra le figure, gli esempi di san Paolo, della Vergine e degli Apostoli: inquietudine attiva, fervore, *metànoia,* capacità di sofferenza per amor di Dio, completa remissione ai Suoi disegni, ecc. sono le prove della verità della visione nella qualità degli effetti e nella conseguente autenticità degli sforzi che le anime elette fanno per restare più vicine a Cristo. Il « camino » stesso diventa, allora, sintonia dei movimenti e dei passi dell'anima con la testimonianza del Cristo (« anduvieron »). Verità del rapporto con Dio è quindi verità di « trabajo », rinuncia a se stessi e al gaudio semplice della segreta contemplazione, rinuncia ai « contentos », al « descanso » ed accettazione del martirio e della vicinanza a Cristo fino allo spasimo.

Amore e « mercedes », rapporto tra *voluntas,* sentimento e grazia divina, costituiscono la ragione di quella forza corroborata dalla visione diretta del martirio di Cristo.

4. *Dio nella scrittura*

L'ultimo parametro esterno è l'intervento del divino, nella sua variata fenomenologia, come supporto o elemento motore

---

(535) « Abbiamo sempre visto che coloro che furono più vicini a Cristo nostro Signore furono quelli che dovettero sopportare i più gravi travagli. Osserviamo quelli che sopportò la sua gloriosa Madre e i gloriosi apostoli. Come pensate che San Paolo potesse sopportare così grandi travagli? Dal suo esempio possiamo vedere quali effetti abbiano le vere visioni e la contemplazione quando viene da parte di nostro Signore, e non per causa di immaginazione o per inganno del demonio. Forse si nascose in esse per godere di quei diletti e non intendere altro? Lo vedete che non ebbe mai un giorno di requie, per quanto possiamo capire; e nemmeno di notte lo doveva avere, perché durante quella guadagnava quello che doveva mangiare ».

ehc guida la scrittrice nella conduzione della sua opera, come già prima della sua specialissima esperienza mistica. Abbiamo più volte rilevato la complessità della scrittura teresiana, sia in sé per le ragioni oggettive, cioè la distanza invalicabile tra la parola umana e l'indefinibile mistero che lega i due supremi protagonisti della vicenda mistica: Dio e l'anima. Sia per la diversità dei piani entro cui opera la scrittrice, attrice e storico di se stessa, maestra e guida, testimone e relatrice, ecc. S'intende, dunque, che chiunque, dall'esterno, tenti di applicare a questa scrittura gli strumenti ordinari della critica si espone ad una operazione assai ardua, soprattutto quanto alla competenza specifica del linguaggio e della psicologia mistica in tutte le sue manifestazioni anche storiche e delle varie aree geografico-culturali. La conoscenza di problematiche e controversie teologiche, le interpretazioni bibliche o anche solo delle questioni culturali nelle varie epoche in cui compaiono le scritture dei mistici ecc. richiederebbero la disponibilità a vari livelli di materiali sterminati per sempre possibili integrazioni di un discorso globale. Il nostro tentativo si è svolto nell'ambito esclusivo interno del sistema semantico della scrittura teresiana attuandosi dentro una sola opera, le *Moradas;* per la qual cosa risulta evidentemente parziale e come proposta di lettura tutta da verificare nella circolarità dell'intero *corpus* teresiano. Ora siamo giunti all'ultimo momento di questa analisi o ricostruzione di un universo — sia pure limitato — figurale, volto a cogliere i movimenti interni della scrittura nella direzione speculare di un atteggiamento responsabile e consapevole della scrittrice in quanto tale. L'ultimo punto di forza di codesta scrittura — l'intervento divino — è certamente il più delicato; ma siamo, ancora una volta, assistiti da Teresa che fornisce al lettore — nel suo dialogo permanente con le « hijas » e le « hermanas » — tutte le mosse, reazioni, aporie, difficoltà, ecc. che essa va verificando istante per istante nel farsi stesso della scrittura. Anche qui ci limitiamo a prendere atto delle dichiarazioni di Teresa, senza entrare in merito alla sua nozione di Dio, per noi interamente dedotta ed apertamente esibita lungo tutta l'opera. Isoleremo nella trama della scrittura gli interventi dichiarati, proclamati, riconosciuti direttamente da Teresa; rimane, naturalmente, inesplorato ogni intervento *immediato* così come ogni rinvio esplicito od implicito all'ineffabile e alla comunicazione invisibile specifica dell'esperienza mistica. Noi, in senso critico-letterario, restiamo al livello esclusivo del

testo nella ricerca ed analisi di costanti e di affermazioni oggettive e palesi.

Fin dal *Prólogo,* che abbiamo esaminato per gli altri parametri, Teresa compie un preciso rimando della scrittura a Dio:

> Pocas cosas que me ha mandado la obediencia se me han hecho tan dificultosas como escribir ahora cosas de oración; lo uno porque no me parece me da el Señor espíritu para hacerlo ni deseo [...] porque no me ha dado el Señor tanta virtud que el pelear con la enfermedad contina y con ocupaciones de muchas maneras se pueda hacer sin gran contradición suya. Hágalo el que ha hecho otras cosas más dificultosas por hacerme merced, en cuya misericordia confío (1, 364). (536)

Prima di tutto, nel contesto dell'« obediencia » e all'interno di una situazione precisa ed *attuale* dello scrivere, il rapporto con il divino è essenziale e immediato; visto che si riferisce a due forze o stimoli antecedenti e condizionanti della scrittura stessa, premessa dello stesso impulso a scrivere: « espíritu » e « deseo ». Con il primo si indica certamente un complesso di condizioni psicologiche, spirituali, appunto, e di indicazione generale a qualcosa, cioè *"ánimo, valor, brío, esfuerzo, valentía y aliento"*, come recita, *sub voce,* il dizionario *de Autoridades* (537) e anche *"genio, inclinación, hábito y pasión"*, « que nos inclina a obrar y ejecutar, con más propensión y afecto unas cosas que otras » (538). Le parole latine corrispondenti sono, rispettivamente, *virtus, animus* e *animus, studium*; con « deseo », si indica "anhelo y apetencia del bien ausente o no poseído » (539).

Abbiamo a suo tempo messo in luce come Teresa, fin dall'inizio, dia il tono di questa sua scrittura integrale, che la impegna totalmente in anima, mente e corpo, offrendo i dati della sua personale idiosincrasia alla scrittura, della sua acquisita persuasione con ragioni e motivi di ordine morale, affettivo e spirituale; ma essa, appunto, non si sottrae anche a denunciare tutte le componenti attive e passive che promuovono, controllano, autorizzano, e infine conducono la scrittura E qui, preci-

(536) Cfr. nota 5 e 41 bis.
(537) Cfr. lemma VI, vol. II, p. 608.
(538) Cfr. lemma VIII, *ibidem.*
(539) Cfr. « deseo », vol. II, p. 167.

samente, si individua la posizione di Dio, che *deve*, in definitiva, sostenere la scrittrice in ogni fase esecutiva e, ben prima, predisporla internamente ed esternamente. A questo punto è chiaro che, se Dio risulta assente nella zona della preparazione interiore alla scrittura, non c'è se non da aspettarsi, sul piano dell'*hacer*, che Teresa faccia un appello a Lui, fondato sulla certa consistenza di una linea coerente di *confianza*, da una parte, e di risposta di « misericordia » dall'altra. Anche per la « espiriencia » di precedenti segni di presenza *ad ajuvandum* in « otras cosas más dificultosas », con implicita riduzione — sul piano della difficoltà — dell'impegno e delle necessità della scrittura... D'altra parte, Teresa non si esime dall'esaurire l'intera sua scheda di definizione del suo stato fisico e morale nell'*hic et nunc*: la condizione previa alla scrittura, lo stato fisico di quel periodo, la pena di costrizione, i disagi del « natural » e, ancora, un altro dato basilare rinviato a Dio: la non « tanta virtud » rispetto all'esigenza di una diuturnità di impegno e di lotta con la « enfermedad contina » e le « ocupaciones de muchas maneras »; in cui, evidenteménte, lo spazio dello scrivere non è del tutto immune da problemi e difficoltà. Teresa, insomma, non sembra attribuire alla sua attività di scrittrice il primo e il più libero dei suoi pensieri, visti gli infiniti problemi fisiologici e tecnici, visto il suo dibattersi tra la « obediencia » e i « negocios forzosos » aggravati dalle « ocupaciones ». Al centro di tutto il sistema operativo e psicologico-fisico la « gran contradición », che è squilibrio, essenzialmente, e sproporzione: tanto maggiore, in questo contesto doloroso e incomparabile con le reali forze fisiche, di *difficoltà*, « pena », afflizioni, « pelea », ecc. l'impegno della « obediencia », la « buena gana » della « voluntad » che riesce a superare tutti i contrasti delle « cosas que parecen imposibles ». In questo sistema che presiede alla scrittura e ne costituisce la prima ragione morale, perché essa è frutto di un angoscioso travaglio e di un altissimo sforzo fisico e spirituale si inserisce, come abbiamo visto, Dio come forza centrale e di responsabilità nello stesso atto, diciamo, istitutivo dell'intero cosmo personale della scrittrice. Essa, poi, per sincera e serena chiarezza di coscienza, senso di partecipazione totale, umana e, diciamo, professionale — come abbiamo visto — chiede a Dio di sopperire, non solo alle sue carenze fisiche, ma soprattutto in senso tecnico:

> Si el Señor quisiere diga algo nuevo, Su Majestad lo dará u será servido traerme a la memoria lo que otras veces he dicho, que aun con esto me contentaría, por tenerla tan mala,

> que me holgaría de atinar a algunas cosas que decían estavan bien dichas, por si se huvieren perdido (2, 364). (540)

O novità o ritorno, con l'assistenza di Dio, della memoria, nel coinvolgimento verso una unità interiore e della scrittura, anche sull'appoggio *critico* di lettori ed estimatori (« decían estavan bien dichas »). Il caso negativo dell'assenza di Dio, da questo intimo nesso che si manifesta nell'*opera,* se non avesse conseguenze su positività e utilità della scrittura, avrebbe sempre significato di fecondità e di vantaggio sul piano meramente spirituale; ma, naturalmente, solo nell'ambito individuale, dell'anima teresiana. Teresa incentra tutto il suo sistema vitale-operativo-spirituale in Dio: comunque avvenga, qualunque rapporto, *in absentia* o *in presentia,* qualunque anche minima incidenza di Dio ha sempre valore estremo e definitivo:

> Si tampoco me diere el Señor esto [il conforto nell'opera attraverso anche solo la memoria], con cansarme y acrecentar el mal de cabeza por obediencia quedaré con ganancia, aunque de lo dijere no se saque ningún provecho (*Ibidem*). (541)

La globalità e la integralità del sistema teresiano è, come si vede, fondato nell'unica direzione dell'« obediencia », come criterio di valore e supporto definitorio di qualunque stato ed applicazione operativa.

Altri aspetti dell'assistenza divina, della « merced » che ne è la forma e la sostanza, in quanto « operans » e « cooperans », secondo la terminologia di S. Tommaso, « donum Dei » che richiede la « rectitudinem voluntatis » (542), il frutto spirituale dell'opera in un ambito più vasto:

> Y porque parece desatino pensar que puede hacer al caso a otras personas, harta merced me hará nuestro Señor si a alguna de ellas [« cosas de oración » spiegate da Teresa nell'opera] se aprovechare para alabarle algún poquito más. Bien sabe Su Majestad que yo no pretendo otra cosa [...] (5, 364). (543)

---

(540) Cfr. nota 43.

(541) Cfr. nota 42.

(542) Cfr. *Summa Thęol.,* I-II, q. 111, 2.3c; I-II, q. 112, 1c; q. 114, 2.5c; II-II, q. 8.4c.

(543) Cfr. note 18 e 41.

In quello consiste il culmine dell'intenzione della scrittura. Infine, come atto di misericordia divina, la « habilidad », capacità, competenza, (« *capacidad, destreza, acierto y prontitud* » - « *habilitas, facilitas, agilitas, dexteritas* ») (544), che solo Dio può consentire. Qui risulta evidente che Teresa, come attribuisce a Dio tutte le doti necessarie per compiere l'opera, così riconosce esplicitamente che ogni merito dell'« atinar » spetta esclusivamente a Lui; e, anzi, il non rendersene conto, comporta scarsa sensibilità critica e percezione da parte del lettore:

> [...] y está muy claro que, cuando algo se atinare a decir, entenderán no es mío, pues no hay causa para ello, si no fuere tener tan poco entendimiento como yo habilidad para cosas semejantes, si el Señor, por su misericordia, no la da (*Ibidem*). (545)

Questa affermazione è assai importante, perché in questo modo Teresa elabora un proprio modello di incidenze, interrelazioni di reciproca riconoscibilità dei parametri (*SCRITTRICE - OPERA - LETTRICI - CRITICI*) quanto al *nucleo vero e proprio* di tutto il sistema, che è sempre e solo Dio. Cfr. anche in *Epílogo*, 23, 450:

> Si algo hallardes bueno en la orden de daros noticias de él, creed verdaderamente que lo dijo Su Majestad por daros a vosotros contento, y lo malo que hallardes es dicho de mí. (546)

In I, 1, 1, 365 Teresa analizza la scrittura sul perno di uno *status* particolare di difficoltà e disagio della scrittura; e, in questo modo, storicizza l'esatto istante di intervento divino — pur se l'« hoy » non significa necessariamente una data precisa a noi sconosciuta:

> Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mi — porque yo no atinava a cosa que decir ni cómo comenzar a

---

(544) Cfr. lemma 1, vol. II, p. 105.

(545) « ed è ben chiaro che, quando riuscissi a dire qualche cosa, capiranno che non è farina del mio sacco, perché ciò è impossibile, a meno che non abbiano così poca intelligenza come io abilità per simili cose, se il Signore, per la sua misericordia, non me la dà ».

(546) « Se in questo scritto troverete qualche cosa di buono riguardo a farvi conoscere quel castello, credetemi, veramente lo ha detto Sua Maestà per darvi consolazione; il difettoso l'ho detto solo io ».

> cumplir esta obediencia — se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento [...]. (547)

Qui l'appello al divino è in base alla completa sostituzione di Dio alla scrittrice nel momento e nelle more, appunto, del non « atinar », come vagare inconcludente e fuori del centro, che è su due significative situazioni della scrittura: l'argomento e i modi di inizio della trattazione. Il verbo « se me ofreció » sembra indicare l'autonomo movimento *gratis dato* con cui si presenta l'immagine unica e totalizzante l'intera esperienza mistica consegnata all'opera, il simbolo in cui si cifra l'integrale « camino » dell'anima in se stessa attorno al « centro » che è Dio. Come dire che Dio in sé fondamento dell'esperienza diventa punto di partenza e centro figurale della scrittura da Lui stesso promossa, iniziata e condotta. Anche le citazioni di *Prov.* 8, 31 e *Gen* 1, 26 (« ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo »; « Poi Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e secondo la nostra somiglianza" ») sembrano ribadire il primato della figura biblica e delle dichiarazioni nella Scrittura di Dio stesso:

> [...] no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso donde dice Él tiene sus deleites (*Ibidem*). (548)

> [...] Él mesmo dice que nos crió a su imagen y semejanza (*Ibidem*). (549)

La stessa identificazione tra la parola di Teresa e quella di Dio con il meccanismo della citazione intertestuale in II, 11, 375 e nel successivo par. 12 con *Eccli* 3, 24 e *Giov* 14, 9:

> Podría alguna pensar que, si tanto mal es tornar atrás, que mejor será nunca comenzarlo, sino estarse fuera del castillo. Ya os dije al principio — y el mesmo Señor lo dice — que quien anda en el peligro en él perece [...];

Un cuore duro subirà triste fine e chi ama il pericolo, in esso perirà:

> El mesmo Señor dice: « Ninguno subrirá [*sic*] a mi Padre sino por mí » (no sé si dice así, creo que sí) y « quien me ve a Mí ve a mi Padre »;

---

(547) Cfr. nota 60.

(548) « l'anima del giusto non è che un paradiso dove Egli dice che ha i suoi diletti ».

(549) « Egli stesso ha detto di averci creati a sua immagine e somiglianza ».

> Gesù gli dice: « Da tanto tempo sono con voi, e tu non mi hai conosciuto, o Filippo? Chi ha visto me, ha visto il Padre. E come puoi tu dire: "Mostraci il Padre?". Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? Le parole che vi dico, non le dico da me, ma il Padre che dimora in me, è lui che fa le opere. Credete a me, che io sono nel Padre e il Padre è in me [...]. (550)

I modi degli interventi divini nella scrittura teresiana sono vari e diversi nella qualità e nei tempi. In I, 1, 3, 365 Dio fornisce un'assistenza in merito all'efficacia della « comparación » — così spera e invoca Teresa —:

> Es menester que vais advertidas a esta comparación; quizá será Dios servido pueda por ella daros algo a entender de las mercedes que es Dios servido hacer a las almas [...]. (551)

Il mezzo espressivo sarebbe del tutto adeguato al contenuto da comunicare; anche in I, 2, 6, 368:

> No sería tiempo perdido, hermanas, el que gastásedes en leer esto ni yo en escrivirlo, si quedásemos con estas dos cosas que los letrados y entendidos muy bien saben; mas nuestra torpeza de las mujeres todo lo ha menester, y ansí por ventura quiere el Señor que vengan a nuestra noticia semejantes comparaciones. Plega a su bondad nos dé gracia para ello. (552)

Il gioco della scrittura resta quindi interno al sistema che è la organizzazione di convergenza dei parametri; ma, ciò che è più interessante, è che il nucleo *ARGOMENTO-ESPOSIZIONE-MEZZI ESPRESSIVI* procede e si conclude soprattutto a carico del divino, inteso come segno vincolante significante e significato. Naturalmente, attraverso l'appello della scrittrice che chiede il soccorso della « gracia », in vista della speranza di cogliere il punto esatto del *bersaglio* della scrittura, l'« atinar » che è il centro di identità della parola nella raggiunta meta espressiva (il « dar a entender »), che avviene se *Dio lo vuole.* Più volte Teresa rivolge a Dio la sua preghiera: in I, 1,

---

(550) « Il Signore stesso dice: "Nessuno salirà al Padre senza di Me (non so se dice così, ma credo di sì) e chi vede Me vede mio Padre" ».

(551) Cfr. note 22 e 182.

(552) Cfr. nota 30.

9, 367, che abbiamo già commentato parzialmente e che qui riprenderemo, si completa ora il rapporto tra i punti di forza dell'*opera*:

> Pareceros ha, hijas, que es esto impertinente, pues por la bondad del Señor no sois de éstas. Havéis de tener paciencia, porque no sabré dar a entender como yo tengo entendido algunas cosas interiores de oración, si no es ansí, y aun plega el Señor que atine a decir algo; porque es bien dificultoso lo que querría daros a entender, si no hay espiriencia; si la hay, veréis que no se puede hacer menos de tocar en lo que, plega a el Señor, no nos toque por su misericordia. (553)

La coincidenza nella scrittura delle esigenze esatte delle lettrici si attua nel momento in cui vengono realizzate tutte le istanze di costituzione del testo: l'« haber entendido » della scrittrice, il « saber dar a entender » nella piena corrispondenza di equilibrio e di identità e la « espiriencia ». Abbiamo già trattato ognuno di questi aspetti; qui è utile riconoscere che, da un lato è necessaria la « paciencia » delle lettrici nei confronti delle difficoltà di intelletto e di espressione dell'autrice, la loro diretta conoscenza dei problemi e il rispetto per chi, invece, non si trova nelle stesse condizioni per la gradualità degli argomenti stessi. Dall'altro, l'intervento divino; il quale consiste in due situazioni: prima di tutto nella « misericordia » che fa conoscere e provare o meno certe cose della vita spirituale avvicinando di conseguenza più o meno le necessità della scrittura alle oggettive necessità spirituali; poi nella corrispondenza con la scrittrice almeno quanto all'« algo » inquantificabile dell'« atinar ». A quel punto il frutto della scrittura è assicurato:

> [...] y aun plega el Señor haya dicho algo que os aproveche (I, 2, 13, 370);
>
> [...] que esto querría yo dar a entender, si el Señor es servido que sepa (V, 1, 3, 392). (554)

In V, 4, 11-12, 403 tutta la questione è ampiamente trattata; e il brano è fondamentale, per rendersi conto da parte del let-

(553) Cfr. nota 63.

(554) « voglia il Signore che abbia detto qualche cosa che vi sia utile »; « questo vorrei far capire, se il Signore permette che io sappia ».

tore del tipo *sui generis* di questa scrittura di cui Teresa è fortemente responsabile, ma che richiede veramente più apporti qualificati e ugualmente responsabili:

> Y para que veáis, hijas, lo que hace con las que ya tiene por esposas, comencemos a tratar de las sestas moradas, y veréis cómo es poco todo lo que pudiéremos servir y padecer y hacer para disponernos a tan grandes mercedes; que podrá ser haver ordenado nuestro Señor que me lo mandasen escrivir [...];
>
> Plega a Él que acierte yo a declarar algo de cosas tan dificultosas, que, si Su Majestad y el Espíritu Santo no menea la pluma, bien sé que será imposible; y si no ha de ser para vuestro provecho, le suplico no acierte a decir nada, pues sabe Su Majestad que no es otro mi deseo — a cuanto puedo entender de mi —, sino que sea alabado su nombre y que nos esforcemos a servir a un Señor que ansí paga aún acá en la tierra; por donde podemos entender algo de lo que nos ha de dar en el cielo, sin los intrevalos y trabajos y peligros que hay en este mar de tempestades. (555)

È sempre riaffermata, naturalmente, la distanza della scrittura dalla totalità dell'« asunto » e, insieme, viene messa in evidenza la funzione complessa della scrittrice: « acierte yo », « bien sé », « lo suplico » « mi deseo », « a cuanto puedo entender de mí ». Essa è ben presente nell'opera e, addirittura, questa — come vedremo — risponde ad un'ampia serie di necessità non solo estremamente concrete e funzionali, ma anche di carattere elevatissimo se non decisivo per la salvezza. Si tratta di « cosas tan dificultosas », che devono essere « declaradas », cioè scritte e spiegate, interpretate, ecc. — in che consiste la valenza didattica della scrittura mistica, in senso metodologico e speri-

---

(555) « E affinché vediate, figlie, quello che fa con quelle anime che ha come spose, cominciamo a trattare delle seste dimore. Vedrete quanto poco sia quello che potremo patire e offrire e compiere per disporci a grazie così grandi: per esempio, una cosa potrebbe essere l'aver ordinato il Signore che mi ordinassero di scrivere »; « Piaccia a Lui che io riesca a spiegare qualche cosa riguardo ad argomenti così difficili che, se Sua Maestà e lo Spirito Santo non muovono la penna, so bene che sarà impossibile. E se ciò non deve essere per vantaggio vostro, lo supplico di non farmi riuscire a dire nulla, perché Sua Maestà sa bene che non ho nessun altro desiderio — per quello che posso capire di me — se non che sia lodato il suo nome e che ci sforziamo di servire un Signore che paga anche qua sulla terra: in questo modo possiamo capire qualche cosa di quello che ci darà in cielo, senza le interruzioni, i travaglî e i pericoli che si trovano in questo mare in tempesta ».

mentale —; ma tutto questo per un fine preciso nella duplicità del suo rivelarsi: « para vuestro provecho », cioè per l'immediato sostegno a vari livelli delle lettrici, altrimenti la scrittura non ha senso di per sé. Quel « provecho » è inoltre conoscenza del mistero di Dio e delle « mercedes », dei mali del « camino » e di tutto ciò che in esso può accadere (o non accadere) o si deve compiere — informazione e norma — ecc. In questo si fondino le « alabanzas » a Dio o riconoscimento di gioia e di gratitudine. La conoscenza non è limitata all'« acá », se non come anticipo proporzionale di ciò che sarà dato in cielo; e ne venga, insieme con la conoscenza, verifica e superamento delle « faltas », la collocazione in una condizione di « servicio » e di « obras buenas ». C'è qui un modello teologico di autocoscienza, di sintonia, di penitenza, di tensione a Dio espressa nella lode e nell'impegno di volontà attiva che si esplica nel percorso del « camino ». Il ripiegamento interiore e nello stesso tempo l'azione sostanziano di sé la « obra » che si fonda interamente nell'anelito e nel « deseo » dell'anima verso la sua patria reale ed eletta. Scrittrice sì, sembra dire Teresa, ma solo se *per voi, per noi, per Lui,* fortemente finalizzata, dunque, alla « obra buena » che deve essere il vettore unico della nostra vita terrena. In questo organismo di scrittura allora la volontà e il « deseo » coincidono: anche se, per valicare certi aspetti delle « cosas » che si presentano come « dificultosas » occorre che Dio e lo Spirito si sostituiscano all'energia e all'impulso della scrittura (« no menea la pluma »). Non è più un problema di « atinar » come risultato di rivelazione e di esposizione dell'esperienza; ora si può parlare di insufficienza nell'atto stesso dello scrivere che non può nemmeno essere iniziato, per l'ammessa impossibilità di condurlo a retta esecuzione. L'opera si attua se Dio è guida e persino se Egli fa muovere la penna della scrittrice: è ben diverso, qui, dal semplice bisogno di « atinar », che è soccorso, una volta iniziata la scrittura, affinché quella vada al suo traguardo adeguato di certezza, di verità e di resa espressiva degli arcani contenuti. In VI, 3, 18, 443 l'invocazione avviene prima che sia esposta l'intenzione:

> Plega a Él que haya acertado a dar a entender lo que en esto he pretendido, y que sea de algún aviso para quien lo tuviere. (556)

(556) « Piaccia a Lui che abbia dato nel segno nel far capire ciò che con questo desideravo, e che sia di qualche profitto per chi lo riceverà ».

Il rapporto tra intenzione e l'« acierto » è fondamentale; sembra addirittura che in esso si realizzi già subito l'intero modello dell'opera, se la speranza della validità dell'« aviso » non sembra ipotizzare la necessità indispensabile di un lettore (« quien lo tuviere »). In questo Teresa rivela l'indissolubilità, comunque, del nesso Dio - scrittrice - scrittura, che è essenziale ed esclusivo: a quel punto la certezza dell'utilità e il « provecho » di chi voglia *leggere* e *praticare* sono dati per scontati...

In VII, 2, 14, 443 l'invocazione è invece successiva alla dichiarazione di intenti:

> Quiéroos poner una comparación u dos: plega a Dios que sean tales que diga algo; mas si no lo fuere, yo sé que digo verdad en lo dicho. (557)

La volontà della scrittrice è già scattata e la richiesta a Dio si verifica nel momento appena precedente alla espressione: il dubbio, l'esiguità, la scontentezza verranno fuori nettamente nel momento successivo; ma il ripensamento non è semplice autocritica, è avviso di prudenza, senso di responsabilità della misura e della incompletezza o non totale coincidenza analogica. Ed è anche occasione di premessa fondamentale per la dichiarata consapevolezza dei mezzi limitati; nessun dubbio, invece, sulla piena certezza etica e anche espressiva sulla « verdad » della operazione scrittoria come della dottrina:

> Riéndome estoy de estas comparaciones, que no me contentan; mas no sé otras. Pensad lo que quisierdes; ellos es verdad lo que he dicho (*Iibidem*). (558)

Un altro brano significativo a questo proposito, in VII, 1, 1, 438, che trascriviamo integralmente anche se molto esteso:

> Pareceros ha, hermanas, que está dicho tanto en este camino espiritual, que no es posible quedar nada por decir. Harto desatino sería pensar esto. Pues la grandeza de Dios no tiene término, tampoco le ternán sus obras. ¿Quién acabará de contar sus misericordias y grandezas? Es imposible, y ansí no os espantéis de lo que está dicho y se dijere, porque es una cifra de lo que hay que contar de Dios. Harta misericordia nos hace

(557) « Voglio farvi una comparazione o due: voglia Dio che siano in grado di dire qualche cosa; se ciò non accadesse, io so che dico la verità in ciò che ho detto ».

(558) « Sto ridendo di queste comparazioni, che non mi soddisfano; ma non ne so altre. Pensate quello che volete; quello che ho detto è vero ».

> que haya comunicado estas cosas a persona que la podamos venir a saber, para que mientra más supiéramos que se comunica con las criaturas, más alabaremos su grandeza y nos esforzaremos a no tener en poco alma con que tanto se deleita el Señor. Pues cada una de nosotras la tiene, sino que como no las preciamos como merece criatura hecha a la imagen de Dios, ansí no entendemos los grandes secretos que están en ella. Plega a Su Majestad — si es servido — menee la pluma y me dé a entender a quien mete en esta morada. Harto lo he suplicado a Su Majestad, pues sabe que mi intento es que no estén ocultas sus misericordias, para que más sea alabado y glorificado su nombre. (559)

Il dialogo con le lettrici lo abbiamo già considerato; va specialmente messo in risalto il « destino » che non è solo della scrittrice, dunque, ma può anche avvenire in chi legge e giudica per difetto di conoscenza e di valutazione. La scrittura umana non può non essere lontanissima dall'essere adeguata in senso qualitativo rispetto alla complessità e globalità delle esperienze e del mistero; ben più in senso quantitativo. Così la scrittura viene ad essere una « cifra », un compendio, una sintesi approssimativa. La scrittrice ha ricevuto la diretta comunicazione ed è il tramite, quindi, per i lettori. Ma a noi qui interessa seguire tutto il percorso da Dio alle lettrici, facendo fondamento sull'incommensurabile « grandeza de Dios » che « no tiene término »; « misericordias » e « grandezas » sono gli spunti iniziali della « comunicación » alla scrittrice; e questo richiede già una presa di coscienza di per sé. La verità della comunicazione con le « criaturas » attraverso e nell'anima del mistico e del mistico-scrittore deve già provocare la « alabanza » e la giusta considerazione dell'anima « imagen de Dios ». Tutto questo

(559) « Vi sembrerà, sorelle, che sia stato detto tanto in questo cammino spirituale, che non è possibile che rimanga nulla da dire. Sarebbe grande stoltezza pensare questo. La grandezza di Dio non ha limiti, nemmeno l'avranno le sue opere. Chi finirà di raccontare le sue misericordie e le sue grandezze? E' impossibile, e voi non dovete stupirvi di quello che è stato detto o si debba ancora dire, perché è una sintesi di quello che c'è da raccontare di Dio. E' già una sua grande misericordia che abbia comunicato queste cose a una persona da cui possiamo venire a saperle, perché così, quanto più sappiamo che comunica con le creature, tanto più loderemo la sua grandezza e ci sforzeremo a considerare molto l'anima con la quale Egli tanto si diletta. Ciascuno di noi ha un'anima, ma non sappiamo apprezzarla come merita una creatura fatta a immagine di Dio, così non intendiamo i grandi segreti che si trovano in essa. Piaccia a Sua Maestà — se lo vuole — di muovere la penna e di farmi capire chi introduce in questa dimora. Molto ho supplicato Sua Maestà, che sa che la mia intenzione è che non sia occulta la sua misericordia, affinché sia sempre più lodato e glorificato il suo nome ».

è in un rapporto conseguente: DIOS - ALMA - IMAGEN - GRANDES SECRETOS. La scrittura è insieme rivelazione del rapporto di Dio con l'anima e manifestazione di tale rapporto. Il lettore deve entrare nel modello. Ma alla scrittrice ciò non basta, perché richiede un sempre più complesso intervento di Dio: « dé a entender », « menee la pluma ». Ma le due situazioni sono simultanee e conseguenti come se l'azione scrittoria attuata da Dio sia in quello stesso istante rivelazione per la scrittrice e contemporaneamente messa a disposizione di essa dei mezzi di espressione. Così la scrittura è di Dio e di Dio nella e per la scrittrice e, attraverso essa, per le lettrici... Anche se la scrittrice, naturalmente, salvaguarda tutta la dinamica interna che avviene da Dio a lei e alle lettrici; anche nell'intesa, diciamo previa (« sabe mi intento ») dell'impulso intenzionale. La scrittura, ovviamente, conserva il suo carattere strumentale al servizio di Dio per la Sua maggior gloria:

> Y aunque en otras cosas que he escrito ha dado el Señor algo a entender, entiendo que algunas no las havía entendido como después acá, en especial de las más dificultosas (I, 2, 7, 369). (560)

Qui si vede bene l'evolversi *storico* dell'« entender » in parallelo con la volontà del Signore che lo consente e lo accompagna. L'intervento divino si attua, come si vede, nel cammino delle successive scritture. In III, 1, 1, 376 tale intervento accade prima della scrittura:

> No ha sido poco hacer Su Majestad que entienda yo ahora qué quiere decir el romance de este verso a este tiempo, según soy torpe en este caso. (561)

Anche in IV, 2, 7, 386 la *storicità* della comprensione segue passo passo alla presenza di Dio che sembra guidare Teresa anche nella scrittura:

> Podrá ser que en estas cosas interiores me contradiga algo de lo que tengo dicho en otras partes; no es maravilla, porque en casi quince años que ha que lo escriví, quizá me ha dado el Señor más claridad en estas cosas de lo que entonces entendía, y ahora y entonces puedo errar en todo, mas no mentir; que,

(560) Cfr. nota 69.

(561) « Non è stata cosa da poco fare in modo da parte di Sua Maestà che io intenda in questo momento che cosa vuol dire questo versetto, tanto sono ottusa in questo caso ».

> por la misericordia de Dios, antes pasaría mil muertes; digo lo que entiendo. (562)

(Notiamo, qui, la forte convinzione di *verità* e l'immediato rapporto — già altrove osservato — tra « decir » [= scrittura] e « entender »).

È chiaro che per Teresa, nel suo sistema cristocentrico, Dio è il perno di tutto, fin dal primo momento che ha indotto i « letrados » a conferire il mandato di scrittura:

> Y para que veáis, hijas, lo que hace con las que ya tiene por esposas, comencemos a tratar de las sestas moradas, y veréis cómo es poco todo lo que pudiéremos servir y padecer y hacer para disponernos a tan grandes mercedes; que podrá ser haver ordenado nuestro Señor que me lo mandasen escrivir (V, 4, 11, 403). (563)

Rileviamo qui l'insieme delle operazioni attive (« servir, padecer, hacer ») che giustificano la scrittura nei suoi fini (« puestos los ojos en su grandeza, corramos encendidas en su amor »). Ed è importante, per così dire, tutto lo spazio attivo oltreché conoscitivo riservato all'uomo e alle sue capacità di risposta d'amore. Dio va ben oltre le difficoltà di scrittura:

> Mirad mucho, hijas, algunas cosas que aquí van apuntadas, aunque arrebujadas, que no lo sé más declarar. El Señor os lo dará a entender para que saquéis de las sequedades humildad y no inquietud [...] (III, 1, 9, 378). (563 bis)

(Notiamo come, precisamente, Dio assuma per Sé l'incapacità dichiarata della scrittrice sostituendosi interamente presso le lettrici: « os lo dará a entender »).

E, soprattutto, il superamento diretto della scrittura avviene con i fatti:

> Y aunque sea grosera comparación [il « desposorio espiritual »], yo no hallo otra que más pueda dar a entender lo que pretendo, que el sacramento del matrimonio [...] y sus operaciones son limpísimas y tan delicadísimas y suaves, que no hay

(562) Cfr. nota 73.

(563) Cfr. nota 555.

(563 bis) « Considerate attentamente, figlie, alcune cose che vanno qui annotate, sebbene siano un po' ingarbugliate, perché io non so come spiegarle meglio. Il Signore vi farà capire questo in modo che deriviate umilmente e non inquietudine dalla aridità ».

> cómo se decir; mas sabe el Señor darlas muy bien a sentir (V, 4, 3, 401). (564)

Nei momenti di maggiore difficoltà, come nelle protasi dei grandi poemi o in certi momenti di ripresa, Teresa invoca Dio dentro la scrittura, dentro il tempo della trattazione; diciamo di più, l'argomento in quell'istante sembra di *diretta competenza!*:

> Para comenzar a hablar de las cuartas moradas, bien he menester lo que he hecho, que es encomendarme a el Espíritu Santo y suplicarle de aquí adelante hable por mí para decir algo de las que quedan, de manera que lo entendáis, porque comienzan a ser cosas sobrenaturales, y es dificultosísimo de dar a entender si Su Majestad no lo hace, como en otra parte que se escrivió hasta donde yo havía entendido (catorce años ha, poco más o menos); aunque más luz me parece tengo destas mercedes que el Señor hace a algunas almas, es diferente el saberlas decir. Hágalo Su Majestad, si se ha de seguir algún provecho; y si no, no (IV, 1, 1, 382). (565)

Avvicinatasi alla soglia dell'ineffabile Teresa si ritira drasticamente, scindendo la « espiriencia », il « conocimiento » reale e immediato dalla capacità di scrittura. La difficoltà, naturalmente, è il trascendere completamente la materia il livello del « natural », oltre il confine delle « cosas sobrenaturales ». Ancora una volta la scrittrice *storicizza* la sua comprensione-esperienza, anche con il rinvio ad altra opera (cf. *Vida*, 13, 15, 64-69); ma, qui è importante riconoscere che il rapporto tra l'« entender » e il « dar a entender » o « decir » non può più attuarsi nella pienezza di altre volte. E tale scissione è netta e drastica, in nome del « provecho » delle anime; in che consiste l'intenzione finale della scrittura.

---

(564) « Sebbene sia una comparazione grossolana, io non ne trovo un'altra che possa meglio far capire quello che io desidero, perché il sacramento del matrimonio [...] e le sue operazioni sono limpidissime e così delicate e soavi, che non è facile dirle; ma il Signore sa perfettamente farle sentire ».

(565) « Per cominciare a parlare delle quarte dimore, ho bisogno di quello che ho fatto, cioè raccomandarmi allo Spirito Santo e supplicarlo affinché da qui in avanti parli per me per dire qualche cosa di quelle che rimangono, in modo che capiate, perché cominciano ad essere cose soprannaturali ed è difficilissimo far capire se Sua Maestà non lo fa, come in altra parte che scrissi fino a dove io avevo inteso (quattordici anni fa, più o meno); anche se mi sembra di avere più luce riguardo a queste grazie che il Signore fa ad alcune anime, è diverso dal saperlo dire. Lo faccia Sua Maestà, se ne deve venire qualche frutto; se no, no ».

In V, 1, 1, 392 — che abbiamo già citato per il valore delle « cosas de la tierra » rispetto alle « cosas de oración » — la proclamazione della necessità della verità nel « dar a entender »:

> ¡Oh, hermanas!, ¿como os podría yo decir la riqueza y tesoros y deleites que hay en las quintas moradas? Creo fuera mejor no decir nada de las que faltan, pues no se ha de saber decir ni el entendimiento lo sabe entender ni las comparaciones pueden servir de declararlo, porque son muy bajas las cosas de la tierra para este fin. Enviad, Señor mío, del cielo luz para que yo pueda dar alguna a estas vuestras siervas, pues sois servido de que gocen algunas de ellas tan ordinariamente de estos goces, porque no sean engañadas trasfigurándose el demonio en ángel de luz [...]. (566)

In VI, 1, 1, 404 una *protasi* vera e propria:

> Pues vengamos, con el favor del Espíritu Santo, a hablar en las sestas moradas, adonde el alma ya queda herida del amor del Esposo [...]. (567)

Ma che il Signore assista il farsi dell'opera è invocazione costante; specialmente quando Teresa si rende conto che cambia il livello della trattazione:

> Viene ya esta pena grande para entrar en la séptima morada, con otros hartos, que algunos diré, porque todos será imposible, ni aun declarar cómo son, porque vienen de otro linaje que los dichos muy más alto, y si en ellos, con ser de más baja casta, no he podido declarar más de lo dicho, menos podré en estotro. El Señor dé para todo su favor, por los méritos de su Hijo, amén (VI, 1, 15, 407). (568)

---

(566) « Oh, sorelle! Come potrei descrivervi la ricchezza e i tesori e i piaceri che ci sono nelle quinte dimore? Credo che sarebbe meglio non dir niente di quelle che mancano, perché non so dirle né l'intelletto sa intenderle né le comparazioni possono servire a spiegarle, perché le cose della terra sono assai insufficienti a questo scopo. Mandate, mio Signore, luce dal cielo affinché io ne possa dare un poco a queste vostre serve, se volete che alcune di esse godano in modo comune di questi godimenti, affinché non siano ingannate dal demonio che si trasfigura in angelo di luce ».

(567) « Veniamo, dunque, con il favore dello Spirito Santo, a parlare delle seste dimore, dove l'anima è già ferita dall'amore dello Sposo ».

(568) « Viene questa pena grande nell'entrare nella settima dimora, con altre molte. Alcune le dirò, perché tutte sarà impossibile, come è impossibile dire come sono. Hanno un'origine molto più alta delle precedenti; e se di quelle che pure sono di ordine più basso io non ho saputo dire che questo, ancora meno potrò dire di queste altre. Dia il Signore il suo favore per questo scopo, per i meriti di suo Figlio, così sia ».

In VI, 3, 4, 410, richiesta la assistenza del Signore per l'« acierto »:

> Diré, si acertare, con el favor del Señor, las señales que hay en estas diferencias [...]. (569)

A volte Teresa ha la chiara percezione che *solo Dio* può dire o spiegare *certe cose*:

> ¡Oh Jesús, y qué deseo tengo de saber declararme en esto!; porque entiendo — a mi parecer — muy conocida diferencia y no alcanza mi saber a darme a entender; hágalo el Señor (IV, 1, 5, 383). (570)

(Rileviamo una volta di più che il momento cruciale verte sempre sulle « diferencias »). In qualche caso, la richiesta è più semplice:

> Plega a Dios que se me acuerde en las moradas de adelante decir la causa de esto, que aquí no viene bien, y no será mucho que haya querido el Señor darme este mal de cabeza para entenderlo mejor; porque con toda esta baraúnda de ella, no me estorba a la oración ni a lo que estoy diciendo, sino que el alma se está muy entera en su quietud y deseo y claro conocimiento (IV, 1, 10, 384). (571)

Abbiamo già visto il rapporto tra memoria e sistemazione della trattazione rispetto all'organizzazione del materiale; qui è importante rilevare la positività, comunque, per Teresa — e anche per l'opera — di qualunque intervento del divino; anche se la salute non ne ha giovamento (cf. *Prólogo*, 2, 364). Ancora, in V, 4, 1, 401, sullo stesso motivo:

> [...] y aun plega a Dios se me acuerde u tenga lugar de escrivirlo, porque han pasado casi cinco meses desde que lo comencé hasta ahora, y como la cabeza no está para tornarlo a leer [...]. (572)

---

(569) « Dirò, se potrò dare nel segno, con il favore del Signore, le indicazioni che ci sono in queste differenze ».

(570) « Oh, Gesù! che desiderio ho di sapermi spiegare in questo! perché intendo — a mio parere — una notissima differenza, e il mio sapere non riesce a farmi intendere; lo faccia il Signore ».

(571) Cfr. note 46 e 47.

(572) « Dio voglia che io possa ricordarmi e abbia lo spazio per scriverlo perché sono passati quasi cinque mesi da quando cominciai fino ad ora, e siccome non ho la testa per tornare a rileggere ».

Come è noto, il brano si riferisce alla ripresa del lavoro di scrittura probabilmente verso la fine di ottobre 1577.

A conclusione di tutto, tuttavia, potremmo ricordare con Teresa che, in definitiva, più dello scrivere vale l'essere e l'operare:

> Plega a Su Majestad, hermanas y hijas mías, que nos veamos todas adonde siempre le alabemos, y me dé gracia para que yo obre algo de lo que os digo, por los méritos de su Hijo, que vive y reina por siempre jamás, amén; que yo os digo que es harta confusión mía, y ansí os pido por el mesmo Señor que no olvidéis en vuestras oraciones esta pobre miserable (VII, 4, 19, 450). (573)

È importante che la conclusione riporti Teresa e le « hijas y hermanas » (...) alla « humildad » e alla verità dell'« alabanza » gratuita a Dio, nel luogo proprio del « castillo », sede propria del divino. Ma già in III, 1, 3, 376 Teresa aveva fatto una dichiarazione definitiva sul suo modello teologico-esistenziale, anche in relazione a tutti i parametri che entravano nella scrittura: Dio, le lettrici, la umile figura di se stessa:

> Por cierto, hijas mías, que estoy con tanto temor escriviendo esto, que no sé cómo lo escrivo ni cómo vivo cuando se me acuerda, que es muy muchas veces. Pedidle, hijas mías, que viva Su Majestad en mí siempre, porque si no es ansí, ¿qué siguridad puede tener una vida tan malgastada como la mía? Y no os pese de entender que esto es tan ansí, como algunas veces lo he visto en vosotras cuando os lo digo, y procede de que quisiérades que huviera sido muy santa, y tenéis razón: también lo quisiera yo; mas ¡qué tengo de hacer si lo perdí por sola mi culpa!; que no me quejaré de Dios que dejó de darme bastantes ayudas para que se cumplieran vuestros deseos; que no puedo decir esto sin lágrimas y gran confusión de ver que escriva yo para las que me pueden enseñar a mí. ¡Recia obidiencia ha sido! Plega el Señor que — pues se hace por Él — sea para que os aprovechéis de algo, porque le pidáis perdonea esta miserable atrevida [...]. (574)

GAETANO CHIAPPINI

(573) « Voglia Sua Maestà che tutte ci troviamo, sorelle e figlie mie, che noi ci troviamo tutte dove possiamo sempre lodarlo, e mi dia la grazia di operare qualcosa di quello che dico, per i meriti di suo Figlio, che vive e regna per sempre, così sia. Io vi dico che ho grandissima confusione e così vi chiedo per lo stesso Signore di non dimenticarvi nelle vostre preghiere di questa povera disgraziata ».

(574) Cfr. nota 180.

L'IMPENSABILITA' DELL'ATEISMO NEI RIFLESSI DELLA PAROLA DI DIO

INTRODUZIONE

Potrebbe sembrare fuori luogo parlare di ateismo nella S. Scrittura, dal momento che il Libro Sacro ha come oggetto continuo, ininterrotto il discorso che Dio fa all'uomo nel corso della storia, prima, per mezzo dei profeti, e definitivamente, poi, per mezzo del suo Figlio, Gesù Cristo, per rivelargli il suo disegno di amore salvifico.

Tuttavia il problema dell'ateismo rientra nell'oggetto del dialogo tra Dio e l'uomo per un motivo soteriologico. Nel Libro Sacro, oltre agli elogi per gli uomini amanti di Dio, c'è anche il biasimo e il richiamo a salvezza sia per coloro che non conoscono il vero Dio, sia per coloro che, pur conoscendolo, orientano la propria vita in modo del tutto difforme dalla legge morale. In linea generale, anche nella Scrittura troviamo non certo l'ateismo « teorico » e l'ateismo pratico.

Per diversi Autori nel mondo semitico è inconcepibile l'ateismo teorico, cioè l'affermazione convinta che Dio non esiste in base a degli argomenti ritenuti probativi. L'unica forma di ateismo esistente nel mondo semitico sarebbe l'ateismo pratico che, pur affermando l'esistenza di Dio, sostiene che Egli è indifferente ed amorfo, non parla, non vuole, non si rivela, non interviene nella storia in favore dei giusti oppressi dagli empi, e quindi è « inesistente » (1). A nostro giudizio, questa affermazione così recisa va attenuata, poiché dall'analisi dei testi sacri che esamineremo, appare chiaramente affermata anche la for-

(1) Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, vol. II, Bologna 1983, p. 513.

ma dell'ateismo « teorico », il quale tuttavia non corrisponde in tutte le sue modalità e aspetti all'ateismo moderno. In effetti, i cosiddetti « atei », ai quali si rivolge la parola di Dio, sono delle persone, che hanno un senso religioso, una certa nostalgia di Dio, ma non conoscendolo distinto dal mondo, lo identificano con le forze naturali o con gli idoli costruiti dalle loro mani. Gli atei, in questione, sono piuttosto degli idolatri.

Si suole distinguere un ateismo pre-cristiano e un ateismo post-cristiano. Il primo, poco diffuso nell'antichità pagana, si limitava a negare l'esistenza della Divinità riducendo tutta la realtà ad un aggregato di corpuscoli materiali costituenti con la loro unione casuale l'attuale universo (Democrito, Lucrezio); il secondo non si limita a negare Dio, ma rifiuta la salvezza che Egli ci ha dato per mezzo del suo Figlio Gesù Cristo.

L'ateismo contemporaneo, quello di natura teoretica e positiva, ha una sua caratteristica tutta particolare che lo distingue dalle altre forme di ateismo dei secoli passati. Questa caratteristica si concretizza in due note: l'*universalità* e la *positività*. La prima evidenzia l'ateismo contemporaneo quale fenomeno di massa in contrapposizione all'ateismo di élites o da salotto di ieri; la seconda evidenzia l'essenza metafisica dell'ateismo come processo costruttivo, creativo dell'uomo, che in qualità di demiurgo della storia, intende realizzare pienamente se stesso con le sue sole energie e con l'esclusione più radicale di Dio, l'Essere assoluto, trascendente, personale, creatore dell'universo e dell'uomo, come viene inteso dalle religioni monoteistiche.

L'ateismo contemporaneo esibisce quale sua carta d'identità la visione immanentistica dell'universo e dell'uomo con l'esclusione della Trascendenza; l'universo, con l'uomo che ne è l'apice, è autosufficiente e quindi autoconsistente e autosussistente in modo adeguato. L'umanesimo assoluto, cioè l'assolutizzazione dell'uomo, è la caratteristica dell'ateismo contemporaneo. Una realtà assoluta si impone necessariamente, se c'è dell'essere; ma questa realtà assoluta, per l'ateismo contemporaneo, non è un Essere personale, distinto dall'universo e dall'uomo, ma è l'universo in quanto termina nell'uomo, suo apice e coronamento. Oggi è in gioco l'idea stessa di Dio, che possa cioè esserci un Dio personale, distinto dal mondo. Il fatto capitale del nostro tempo è la negazione della trascendenza di Dio, cioè della sua esistenza personale.

K. Marx, interpretando con esattezza il pensiero moderno e contemporaneo, diceva che « l'uomo è, per l'uomo, l'essere

supremo » (2), cioè l'uomo, nella totalità del reale, occupa il posto stesso della Divinità delle religioni teistiche. L'uomo è il Perfettissimo, l'*id quo maius cogitari nequit.*

L'ateismo intende presentare l'uomo come l'essere che si fa da sé, come volontà di potenza. A questa concezione metafisica nuova del reale, è sottesa la metafisica del *velle,* della volontà: l'uomo è libertà originaria, che *è facendosi.* La negazione di Dio è un mezzo per il fine, che è l'affermazione dell'uomo. Di qui il carattere combattivo dell'ateismo moderno, il quale tende con tutte le sue forze ad eliminare l'alienazione religiosa, che è la prima e più fondamentale di tutte le forme di alienazione umana.

M. Heidegger ha evidenziato in modo molto preciso l'essenza della concezione moderna e contemporanea della realtà presentandola, in opposizione a quella classica, come metafisica della volontà di potenza, dell'azione (3).

L'ateismo contemporaneo è la conclusione logica del principio moderno d'immanenza la cui carica originaria è costituita dall'« *appartenenza intrinseca ossia immanenza ontologica,* che dir si voglia, del mondo all'uomo e dell'uomo al mondo nell'ambito della natura e della storia che lo definiscono; quindi eliminazione di ogni realtà che pretenda chiarire o fondare l'uomo rimanendo essa fuori dell'uomo e della storia nell'orizzonte della sua possibilità costitutiva e della sua libertà nell'esistenza come "essere naturale e storico"; quindi eliminazione radicale della trascendenza, dell'immortalità individuale e della esistenza

---

(2) K. MARX, *Contributo alla critica della filosofia del diritto di Hegel,* in K. MARX-FRIEDRICH ENGELS, *Opere scelte,* Roma 1973, p. 65.

(3) « Qual è dunque la natura di questa verità dell'essere dell'ente? Essa può esser determinata solo in base a ciò di cui è la verità. Ma poiché in seno alla metafisica moderna l'essere dell'ente si è determinato come volontà e quindi come voler-se-stesso, e poiché il voler-se-stesso è già come tale un saper-se-stesso, l'ente, l'*upoxeimenon,* il *subiectum,* è [*west*] nel modo del saper-se-stesso, cioè nel modo dell'*ego cogito.* Questo presentare sé a sé, la rappresentazione, è l'essere dell'ente in quanto *subiectum.* Il saper-se-stesso diviene il soggetto per eccellenza. Nel saper-se-stesso si raccoglie ogni sapere ed ogni scibile. Esso è una raccolta di sapere, allo stesso modo che una montagna è una raccolta di vette. La soggettività del soggetto è come tale raccoglimento, *co-agitatio (cogitatio), conscientia, Ge-wissen, conscience.* Ma la *co-agitatio* è in sé stessa già un *velle,* un volere. Con la soggettività del soggetto è presente la volontà come sua essenza. La metafisica moderna, in quanto metafisica della soggettività, pensa l'essere dell'ente nel senso della volontà » (M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti,* tr. it. Firenze 1973, p. 223-224).

di Dio, e affermazione della libertà dell'essere come struttura storico-temporale » (4).

Le diverse forme di ateismo contemporaneo (marxismo, esistenzialismo di sinistra, ateismo semantico, neo-positivismo, strutturalismo) sono portate a identificare l'essere *simpliciter* con l'universo di cui l'uomo è il vertice.

A. Dauvillier, professore di fisica al Collegio di Francia, riconosce che un assoluto si impone, ma che esso si identifica con l'universo *tout court* (5). Ci sarebbe equazione perfetta tra universo e totalità del reale. Questa concezione esclude totalmente l'Assoluto trascendente, per cui l'unica forma o visione del reale che sia veramente e totalmente « razionale » è quella della metafisica atea o dell'immanenza. In termini hegeliani: ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale. Ma il razionale è il plesso universo + uomo. Pertanto il solo reale è l'universo+uomo dialetticamente contrapposti e relazionati.

Come è ovvio, la visione della metafisica della trascendenza — e quella biblica contiene tale visione alla massima potenza in modo perfettissimo e insuperabile — non ha e non può aver posto in una visione immanentistica del reale.

Cosa dice la Parola di Dio su tale argomento? Se, per la metafisica dell'immanenza, l'ateismo è l'unica forma possibile del reale, per la Parola di Dio, l'unica forma possibile del reale è il pluralismo, che abbraccia l'esistenza di Dio, quale Essere infinitamente perfetto, e l'esistenza degli enti finiti, creati liberamente e per amore dall'Essere infinito.

A questo punto, è doveroso osservare che il problema della negazione dell'esistenza di Dio non è l'ateismo, ma il panteismo. L'ateismo sfocia nel panteismo. Infatti, dal momento che qualche cosa esiste, bisogna che qualche cosa esista necessariamente, quindi eternamente. Se questa realtà non è Dio, sarà l'universo, il quale sarà dunque *aseo*, esistente in sé e da sé

(4) C. FABRO, *Feuerbach - Marx - Engels - Materialismo dialettico e materialismo storico*, Brescia 1962, p. XIII.

(5) Cf. A. DAUVILLIER, *Les hypothèses cosmogoniques*, Parigi 1963, p. 118. « Il signor Dauvillier parte dalla critica dell'idea del nulla assoluto proposto dal Bergson. Se il nulla assoluto è impensabile, ne consegue che c'è necessariamente dell'essere. Ma l'essere, inteso in senso assoluto, non può comportare origine. Il signor Dauvillier, così come Parmenide, stabilisce a priori che il mondo è il solo essere possibile, la totalità dell'essere, e che non ce ne sono altri » (C. TRESMONTANT, *I problemi dell'ateismo*, tr. it. Roma 1973, p. 305).

al posto del vero Dio. Esso dovrà di più avere in sé e per sé tutte le perfezioni degli esseri che si svilupperanno nel suo seno e dei quali è l'unica sorgente. La materia del materialista, originaria, dovrà avere le perfezioni della coscienza e dello spirito. La vera questione non è se esista un essere necessario ed eterno, ma se questo Essere sia distinto da noi e dal mondo. Solo questo Dio interessa la coscienza religiosa.

Il vero dilemma è: teismo o panteismo? L'Assoluto *o* è personale *o* impersonale. Poiché per ateismo si intende non la negazione di un Assoluto, ma quella dell'Assoluto personale, parleremo di teismo e di ateismo (6).

Nella nostra relazione parliamo di *impensabilità* dell'ateismo nei riflessi della Parola di Dio. Una cosa è impensabile in senso assoluto se non può essere oggetto di alcun pensiero. Ora, come affermava già Parmenide, « ciò che può essere pensato è identico a ciò che può essere » (7); essere e pensabilità o intelligibilità sono inseparabili, perché si identificano: *ens et verum convertuntur*. L'ateismo in quanto pretende asserire che l'uomo e l'universo — il mondo della nostra esperienza — sono la realtà assoluta, autosufficiente, increata ed eterna enuncia una tesi totalmente falsa e cade in aperta contraddizione identificando l'Assoluto, che di per sé è puro Essere senza la tangenza di non essere, col mondo della nostra esperienza, che è realtà soggetta alla finitezza, al divenire e al non-essere. Non può darsi un ateismo fondato su argomenti filosofici e scientifici veramente probativi. L'ateismo non è pensabile logicamente e coerentemente, esso non è riuscito a dare una prova razionale di se stesso, sebbene si proclami « razionalismo assoluto ».

La Parola di Dio scritta, come abbiamo già rilevato, non

---

(6) Gli atei filosofici o teorici negano il Dio delle religioni per sostituire ad esse un altro « dio » che può essere l'umanità divinizzata se presa come unità degli uomini nella specie, vista come infinita (Feuerbach, Marx ecc.) oppure il superuomo di Nietzsche, che deve creare, esercitare infinitamente la forza (la libertà è per la potenza e la potenza è per la libertà). La religione da Nietzsche viene reintrodotta in quanto essa è la dottrina della gerarchia e della scala cosmica delle potenze.

Negli anni '60 e nei primi anni '70 ebbe molto successo in campo protestante « la teologia della morte di Dio ». Per alcuni sedicenti teologi era impossibile ammettere nella tecnologica e scientifica epoca moderna un Dio-tutto-Essere, eterno e immutabile. Era valido solo il conoscere sperimentale; il sapere metafisico è privo di senso, perché assolutamente inverificabile.

(7) PARMENIDE, *Fram.* 3.

parla di « atei » teorici, positivi in senso stretto, di quegli uomini cioè che con argomenti razionali ritengono di provare che Dio non esiste. Il Libro sacro parla piuttosto di quegli uomini, che attribuiscono alle cose create gli attributi della divinità, cioè di coloro che sostengono e praticano l'idolatria. Contro costoro Esso avanza però delle affermazioni di ordine filosofico e morale confutando le loro tesi e dichiarandoli moralmente « inescusabili » del loro errore, a motivo della innegabilità dell'esistenza di Dio, che viene resa manifesta dalle opere da lui fatte.

Alcune affermazioni del Libro sacro sull'esistenza di Dio, come vedremo, sono di natura filosofica la cui verità, scaturendo da principi universali di natura metafisica, è innegabile e incontrovertibile, così che colui che la nega, cade in contraddizione, negando l'essere e il pensiero. Le affermazioni del Libro sacro contro gli idolatri, valgono anche contro la tesi costitutiva dell'ateismo contemporaneo, che fa dell'uomo l'assoluto e il demiurgo della sua storia e quindi l'idolatra di se stesso. L'umanesimo ateo è auto-idolatria.

PARTE PRIMA
IL PROBLEMA DELLA CONOSCIBILITÀ DI DIO NELLA S. SCRITTURA

Il Libro sacro parla della rivelazione di Dio in due modi: per mezzo della *parola* e per mezzo della *natura*, cioè del complesso di tutti gli enti dell'universo in quanto da Lui creati.

Sia l'AT che il NT sono pieni della rivelazione che Dio ha fatto di se stesso per mezzo della parola. L'elevazione dell'uomo alla partecipazione della vita divina implica necessariamente una rivelazione da parte di Dio della sua esistenza e della sua provvidenza, con la quale interviene nella storia umana per dirigerla al conseguimento del fine da lui stabilito. Cristo, che è la piena rivelazione di Dio, ci parla del mondo come opera di Dio. Tutto è soggetto a Dio, Signore assoluto e Provvidenza sapientissima. Il mondo che Cristo è venuto a redimere e santificare è quello stesso creato da Dio per mezzo di lui nell'unità dello Spirito Santo. Le leggi dell'essere e dell'attività del mondo non vengono affatto mutate da Cristo; pertanto, se noi le studiamo esse possono condurci a riconoscere Dio quale loro creatore e Signore. Il Dio biblico si manifesta come una vera

e autentica potenza personale, la quale non fa parte dell'universo, ma lo trascende assolutamente. La prima manifestazione personale di Dio ha luogo nella creazione, in cui producendo dal nulla assoluto tutte le cose egli fa risplendere la sua potenza infinita. Operando in un modo sommamente indipendente Dio manifesta pure di esistere in un modo sommamente indipendente. In effetti, la Scrittura manifesta sempre Dio operante in questo modo nella creazione, nella storia e nella vita dell'uomo che egli chiama all'osservanza della sua legge, nella quale può conseguire la sua esistenza autentica. Il Dio biblico si manifesta non statico, ma dinamico, come diffusivo di se stesso, delle sue perfezioni alle creature. Nello stesso tempo Egli si manifesta sempre come autosufficiente: opera non per ricevere, ma unicamente per dare e comunicare ciò che è e possiede. Tutto questo ci dimostra quanto diversa sia la concezione biblica di Dio da quella dei popoli sia occidentali che orientali. Gli dèi di costoro sono parti costitutive del mondo, il quale rimane chiuso in se stesso, di cui personificano l'elemento o aspetto numinoso. Il Dio biblico è del tutto diverso dal mondo appartenendo ad una sfera che trascende del tutto l'uomo e il mondo. Egli non è una parte del mondo; non è fatto ad immagine dell'uomo, ma è piuttosto l'uomo che è fatto ad immagine di Dio. Di conseguenza la totalità dell'universo non è una realtà chiusa in se stessa, bensì è aperta verso Dio dal quale si distingue realmente ed essenzialmente, e dal quale nello stesso tempo totalmente dipende.

Il Dio biblico, quale realtà autosufficiente, è infinitamente perfetto e indipendente da ogni altra realtà. In qualità di creatore trascende l'universo, costituendolo nella sua realtà di essere totalmente dipendente da lui. Il sommamente indipendente non può confondersi col sommamente dipendente e non può quindi in alcun modo essere parte costitutiva di questo. La caratteristica del Dio biblico è dunque la sua assoluta trascendenza rispetto al mondo nonché la sua perfetta distinzione personale dal medesimo.

Parliamo della rivelazione di Dio sia per mezzo della *natura* sia per mezzo della *parola* e in ambedue i casi l'ateismo si manifesta impensabile, autocontraddittorio.

1. *Il problema della conoscibilità di Dio nell'A. Testamento*

In primo luogo, la Genesi afferma che l'uomo fu creato da Dio a sua immagine e somiglianza (*Gen* 1, 26); questa tesi

viene ribadita in diversi libri sacri. Fatto ad immagine di Dio, l'uomo porta scolpite nell'intimo del suo essere le prerogative di Dio quale Essere perfettamente autocosciente e libero per cui egli non può negare Dio senza negare se stesso, cioè la sua relazione di origine e di dipendenza da Dio (8).

Tutte le pagine dell'Antico Testamento parlano della conoscibilità di Dio attraverso le opere del creato. Ogni cosa è una trasparenza di Dio. Tutti gli avvenimenti della natura: fuoco e grandine, neve e nebbia, vento impetuoso, monti e colline, alberi fruttiferi e cedri, animali domestici e selvatici cantano la gloria di Dio (*Salmo* 148, 8-10). Le stelle mattutine si rallegrano insieme quando Dio fonda la terra (*Giobbe*, 38, 37). Dal sorgere del sole al suo tramonto è grande e celebrato il nome di Dio (*Mal.* 1, 11). Nell'Ecclesiastico si leggono inviti a tutte le creature, affinché lodino il Signore loro fattore (13, 1-37). Nei Salmi spesso viene affermato che i cieli narrano, cioè manifestano la gloria di Dio (la grandezza, la magnificenza, la sapienza di Dio) e il firmamento manifesta l'attività delle mani, cioè della sapienza e della bontà di Dio.

Nell'ultimo libro veterotestamentario della Sapienza, l'autore sacro condanna coloro che rendono il loro culto agli idoli anziché al vero Dio. Il culto idolatrico si presentava in due maniere: come *mitica divinizzazione* delle forze e degli esseri naturali (religione cananea) e come *adorazione* di immagini, fatte dalla mano dell'uomo (religione egiziana).

---

(8) L'agiografo intende indicare la stretta parentela tra l'uomo e Dio. « Il vocabolo *selem* (immagine) potrebbe essere tradotto: «una riproduzione plastica» ed è abitualmente usato per indicare una somiglianza fisica. La voce *deemût* (somiglianza) limita il significato di *selem* indicando una somiglianza concreta e insieme generale. Perciò complessivamente l'espressione significa non tanto una perfetta riproduzione di Dio, quanto una riproduzione plastica somigliante a Dio » (F. FESTORAZZI, *La Bibbia e il problema delle origini*, 2 ed. Brescia 1967, pp. 72-3).

Non si tratta evidentemente di una somiglianza fisica, corporale con Dio, poiché questo è escluso da tutto il contesto del primo capitolo in cui è chiaramente descritta la trascendenza di Dio. Dio, infatti, in *Gen* 1, è presentato come un essere intelligente e sovrano. Ora è questa sua fisionomia che in qualche modo l'uomo riproduce per cui la somiglianza è soprattutto di carattere spirituale, autocoscienza e autodeterminazione, cioè ciò che è caratteristico della personalità (Cf. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testament*, 11, III, Göttingen 1961, p. 81).

v. 1 Davvero
a) (*mèn gàr*; cf. v. 10) stolti per natura (*fùsei*) tutti gli uomini;
b) i quali vivevano permanentemente nell'ignoranza di Dio
c) e... non ebbero la forza di riconoscere (*eidénai*) colui che è e opera (*tòn ònta*)
c') dai beni visibili
d) né... riconobbero l'artefice (*technìten*)
d') pur considerandone le opere.

v. 2 Ma (invece)
a) o il fuoco o il vento o l'aria sottile
b) o la volta stellata o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo
c) considerarono come dèi, reggitori del mondo.

v. 3 Se
a) (*ei mèn*) stupiti della loro bellezza li hanno considerati come dèi
b) avrebbero dovuto conoscere (*gnòtosan*) quanto è superiore il loro signore (*despòtes*)
c) perché li ha creati (*éktisen*) lo stesso autore (*ghenesiàrches*) della bellezza.

v. 4 Se
a) (*ei dè*) sono colpiti dalla loro potenza (*dùnamis*) ed energia vitale (*enérgheia*)
b) avrebbero dovuto dedurre (*noesàtosan*) da ciò quanto è più potente colui che li ha formati (*kataskeuàsas*)
c) ... cf. p. 7.

v. 5 *Difatti dalla bellezza e grandezza delle creature (autôn) per analogia (analògos) se ne conosce (theoreîtai) il generatore (ghenesioùrgos,* hapax biblicum*).*

v. 6 Ma tuttavia
a) (*all'ómos*) per costoro è leggero il rimprovero
b) perché essi subito (*tácha*) si ingannano
c) nella loro ricerca di Dio e nel volerlo trovare.

v. 7 Infatti
a) (*gàr*) occupandosi delle sue opere, compiono indagini,
b) ma si lasciano sedurre dall'apparenza
c) perché le cose vedute sono tanto belle (cf. 3a).

v. 8 Neppure costoro però sono scusabili.

v. 9
a) Se infatti tanto potettero (riuscirono a) sapere (cf. 1c)
b) da (*ína*) poter scrutare l'universo,
c) come mai non ne hanno trovato più presto (*pôs táchion*) il padrone (*despótes*)?

v. 10 Sono dunque di certo (*dè*; cf. v. 1 *mèn*) infelici coloro che... (9).

a) *Stolti per natura* - Per quanto riguarda l'accusa di « stolti per natura » la motivazione trova la sua ragione nel fatto che gli stolti non hanno avuto la forza, cioè non sono stati in grado di conoscere « Colui che è ». Trasposizione del tetragramma sacro IHWH, di cui *Es* 3, 14 nel linguaggio filosofico ellenistico.

Gli stolti erano in grado di arrivare alla conoscenza di Colui che è, avendone gli elementi, ma non se ne sono avvalsi. I pagani sono permanentemente stolti « per natura » per non aver conosciuto Dio, ma altrettanto « per natura » sono in grado di poterlo conoscere, perché tale possibilità è radicata nell'interno dell'uomo. Tale possibilità è spiegata dall'espressione « dai beni visibili », cioè da quelle cose, che a motivo della loro bellezza partecipata, posseduta in modo limitato, erano in grado di porre in atto la capacità conoscitiva degli uomini, qualora essi avessero voluto far retto uso della ragione. La considerazione delle opere, inoltre, avrebbe dovuto condurre gli uomini alla conoscenza del loro « artefice » (*Sap* 13, 1 d-d').

Due sono le qualifiche con le quali Dio avrebbe dovuto essere conosciuto dai pagani: « Colui che è » (1 c) e « artefice » (1 d). Il « tòn ònta » significa *Colui che è*, l'essente per essenza e in quanto Artefice e Creatore è perennemente presente e operante nelle cose da lui fatte.

Abbiamo qui la trasposizione del tetragramma sacro IHWH (*ehyeh aser ehyeh*) di cui *Es* 3, 14, nel linguaggio filosofico ellenistico. Alcuni ritengono che il nome di Jahwe non abbia il valore e significato metafisico di Essere per essenza, perché gli Ebrei non avevano il verbo essere. Ora questo non è affatto sostenibile. I dizionari distinguono tre significati del verbo: HAYAH. F. Zorell mette in evidenza i tre significati del verbo

(9) C. MARCHESELLI, *Dio nella conoscenza dell'uomo*, in *Asprenas* 23 (1976) p. 264.

Hayah. 1. *Hayah* significa innanzitutto: divenire = *fieri.* Il suo soggetto, in questo caso, è generalmente un evento della natura o un fatto causato dagli uomini (cf. *Gen* 7, 12; *Es* 9, 26). Il verbo può essere usato anche in una forma impersonale. 2. *Hayah* può significare anche essere, essere presente, esistere; in questo senso esso è usato per le persone (cf. *Gio* 1, 1). 3. Il verbo *hayah* può infine significare *esse: essere,* ma se denota l'inizio di uno stato di vita, esso significa: divenire (cf. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti,* Roma 1962, voce *Hayah*).

I dizionari non danno in generale, in nessuna parte, a questo verbo il senso di *causare* o *agire* in senso attivo, a meno che esso non sia accompagnato da una preposizione come: « e; con » per es. *Gen* 21, 20; *Giu* 1, 19; 2, 12; 11, 8.

Nel passivo, il verbo *hayah* non sembra quasi usato. Zorell stesso sembra imbarazzato per designare questo senso. Egli parla di *quasi-passivum* (p. 190). Sembra dunque che si tratti qui di *hayah* nel senso di esistere, di essere, poiché non si vede come si potrebbe usare nel senso « incoativo », cioè di divenire. Io diverrò ciò che diverrò o io divengo ciò che divengo, dà sempre un senso di imperfezione alla persona che parla così, ciò che per Dio è inammissibile. Il verbo essere di per sé non dice imperfezione; solo in relazione alla natura del soggetto finito esso può designare una imperfezione. Se Dio afferma la sua esistenza, il verbo *hayah* deve essere preso in senso illimitato.

D'altra parte, il causativo di *hayah* non lo si incontra mai in ebraico, mentre, da numerosi casi riscontrati nella Bibbia, *hayah* significa prima di tutto: essere (cf. *Is* 35, 9; *Gen* 13, 3, 7, 26, 1; 39, 22; 41, 13, 53-54; 42, 5; *Es* 1, 5; 8, 13; 9, 11; 9, 26; 10, 13; 11, 6). Questi esempi e molti altri dimostrano chiaramente che il senso normale di *hayah* è dunque: « essere, esistere ». Per esprimere l'azione l'ebraico possiede altri termini: *bara*: creare, fare.

Del resto, la versione dei Settanta è molto significativa quando traduce: *ehyeh aser ehyeh* con: *Egó eimí oon.* Essa interpreta le concezioni religiose del suo tempo, poiché ogni traduzione è un po' interpretazione. Anche l'autore del libro della *Sapienza,* chiamando Dio *tòn ònta,* l'essente, si rifà a *Es* 3, 14 dandone l'esatta interpretazione. Il verbo *haya,* che in *Es* 3, 14 è connesso col nome divino di Jahwe, significa prima di tutto « essere » e non « agire ». Jahwe è colui che è: nulla impedisce

che conseguentemente esso significhi anche agire, colui che agisce ed è presente sempre al suo popolo per liberarlo dai mali e concedergli i suoi favori e i suoi beni (10).

Le cose sono permanentemente *visibili* e permanentemente *scrutabili*, perché in esse l'Autore è presente e operante permanentemente. Fino a quando le cose esistono e operano e sono direttamente sperimentabili (« eidénai » ha il significato di conoscenza diretta, per esperienza), è sempre possibile risalire a colui che le ha fatte ed è in esse sempre presente e operante.

Gli uomini cui manca la conoscenza di Dio sono detti *stolti*, perché non esercitano la loro intelligenza, la quale dalla considerazione delle bellezze visibili non sa elevarsi con rapidità alla conoscenza di Colui che è l'essere per essenza. Stolto, infatti, è colui che non riesce a conoscere neppure le cose facilmente conoscibili. Ora le cose visibili presentano aspetti di bontà, di bellezza, di essere che non hanno in esse la loro ragione ultima, e per questo motivo l'intelletto, nell'esercizio stesso della sua attività con cui cerca di rendersi ragione del perché degli esseri, è portato spontaneamente, naturalmente a trascendere le cose visibili e a riconoscere l'esistenza di Colui che è la Bellezza e la Bontà: l'Essere per essenza. « Dalla bellezza e grandezza delle creature per analogia se ne riconosce il generatore » (*Sap* 13, 5).

Un brano di Platone mette in evidenza il procedimento dialettico che dalla diversa partecipazione della bellezza agli enti risale alla Bellezza eterna e per essenza.

« Colui che, così condotto, è nelle cose d'amore pervenuto a questo punto, contemplando per gradi e senza errori le diverse bellezze, nel momento in cui starà per raggiungere l'ultimo termine della iniziazione amorosa, ecco, vedrà d'un tratto (*ecsaíphnes*) una bellezza, per la sua natura stessa, meravigliosa, quella che era il fine, o Socrate, di tutte le sue trascorse fatiche: bellezza eterna (*aeì òn*), che mai non nasce e mai non muore, né cresce né scema, che non in parte è bella e in parte è brutta; né ora sì, ora no; né bella sotto certi rapporti e brutta sotto certi altri, né bella qui e brutta lì, quasi che per alcuni possa esser bella e per altri brutta; e non se la raffigurerà questa bellezza come avente un volto o mani o altro di

(10) Cf. J. KINYONGO, *Origine et signification du nom divin Jahwe à la lumière de recents travaux et de traditions sémitico-bibliques*, Bonn 1970, pp. 116-18.

ciò che un corpo può avere, né astratta come un discorso o una scienza, né come una qualunque cosa che si trovi in altra da lei diversa, in un vivente, o nella terra o nel cielo o in qualsiasi altra cosa; ma quale è essa in sé e per sé e con sé, in un'unica forma (*monoeidès*), sempre esistente, mentre le altre bellezze tutte non sono che per partecipazione di lei (*exeinou meteionta*) e per tal modo che, mentre le altre nascono e periscono, quella non si muta né in più né in meno, né mai nulla patisce » (*Convito*, XXIX, 212 c).

Non crediamo di essere lontani dal vero se affermiamo che l'A. del libro della Sapienza nell'evidenziare il procedimento dialettico che permette di salire dalle realtà partecipate all'Essere per essenza, abbia tenuto presente il brano platonico da noi riportato. È a tutti noto che l'ambiente filosofico alessandrino era di tendenza platonica e che ivi poi nacque e si sviluppò il neoplatonismo.

b) *La posizione centrale del v. 5* - Nel testo sacro Dio è presentato come *Colui che è* (*tòn ònta*), come la Bellezza personificata, come la Potenza sovrana, cioè la Causa. In quanto Causa o Autore delle cose, Dio ha comunicato alle medesime una certa qual somiglianza con Sé per cui dalla considerazione della loro grandezza (potenza ed energia vitale) e bellezza si può riconoscere, per *analogia* (somiglianza), il loro Creatore. L'effetto porta in sé lo stigma, la rassomiglianza con la propria causa; le creature portano in sé lo stigma e la rassomiglianza con Dio, loro Causa, per cui il passaggio conoscitivo da loro a Lui è più che legittimo e alla portata di tutti gli uomini (11). Anzi tale è il rapporto di somiglianza delle creature con Dio che si può più rapidamente, più presto conoscere Lui che scrutare il mondo nella sua intima essenza e nelle sue leggi (*Sapienza* 13, 9). Nelle perfezioni delle creature si possono facilmente vedere le perfezioni di Dio. Tale conoscenza da San Bonaventura viene chiamata «*cointuizione*», cioè visione dell'Archetipo o Originale nelle sue copie o riproduzioni nel mondo, soggetto a mutazione e imperfezione.

c) *La deviazione religiosa* - Tuttavia accade che la bellezza, la bontà e la grandezza delle creature, lungi dal condurre gli

(11) *Analógos* indica la diversa partecipazione delle cose visibili alle perfezioni dell'Essente per essenza. Le cose belle e potenti parlano di Uno che è più bello e più potente, fonte della loro bellezza, anzi la Bellezza e la Potenza personificate.

uomini a Dio, piuttosto li allontanino. Secondo il libro della Sapienza, ciò dipende non dall'universo in quanto tale, ma piuttosto dall'orgoglio, dalla cattiva volontà degli uomini e quindi ciò va imputato ai medesimi come colpa morale.

La divinizzazione delle forze naturali da parte dell'uomo si spiega col fatto che la natura in quanto è opera di Dio riflette il carattere numinoso e la sua origine divina. L'uomo, pur avendo la mente alterata e il cuore attaccato al peccato, conserva sempre il desiderio e la nostalgia di Dio, per cui non riuscendo a conoscerlo come trascendente la natura, è portato a identificarlo con essa. Per conoscere Dio nel creato, è necessario avere buone disposizioni morali. Il peccato è certamente un ostacolo per conoscere Dio presente nelle sue opere; Dio è spirito purissimo, santità perfetta; per conoscerlo si richiedono purezza e santità.

Le sezioni 1-4/6-9 sono ben compatte, distinte e complementari. La forza del discorso è prevalentemente nei vv. 1-4. I vv. 6-9 ne riprendono le linee tematiche, integrandole, segnatamente con il tema dell'accusa. Ambo le sezioni culminano nella solenne affermazione del v. 5.

« Con *Sap* 13, 1-9 non ci troviamo però di fronte a una prova dell'esistenza di Dio attentamente elaborata per degli eventuali atei (non così WEBER 488). L'agiografo si rivolge infatti a degli uomini la cui aspirazione verso Dio è pronunciata, ma in effetti distorta, perché orientata verso elementi caduchi. Si tratta allora di riportare l'uomo all'uso retto delle sue facoltà, indipendentemente da una autorivelazione storica di Dio (DE LUBAC 269). Se una rivelazione storica qui s'impone, è quella di un Dio che gradualmente si rivela nelle cose, opera delle sue mani, attendendo però che l'uomo passo passo giunga a tale conoscenza ».

« In questa linea vengono fatte affermazioni di rilievo, culminanti nell'*analógos* (DUBARLE 226) che genera conoscenza (v. 5) intesa come "schauen nicht nur mit den Augen des Körpers, aber auch des Geistes" (HEINISCH 257). Ed è conoscenza del divino, come la terminologia filosofica greca *noeîn, theoreîstai, stocházesthai* ben comprova (GRIMM 236 ss; per *noeîn,* DES PLACES *Sap* 12); ma è in particolare una conoscenza libera dalle incertezze della medesima filosofia greca (FESTUGIERE *L'idéal* 17-41), decisamente concentrata sull'unico vero Dio, già ventilato al v. 1 (WEBER 488).

« Il discorso sapienziale ha il merito di inserire con forma piana il contributo della filosofia greca nel movimento storico-

religioso ispirato. Nella Scrittura il mondo si fa racconto di Dio. È un racconto però, che soffre i limiti del conoscere umano: "avrebbero potuto... ma in effetti non hanno concluso". Ma la ricerca di Dio rimane pur sempre il fine primo dell'uomo. Di qui la proposta contenuta nel messaggio di Paolo Apostolo alla gentilità di Roma (*Rom* 1, 18-25), di Listra (*At* 14, 15-17) e di Atene (*At* 17, 22-31) » (12).

PARTE SECONDA
IL PROBLEMA DELLA CONOSCIBILITÀ NATURALE DI DIO NEL N. TESTAMENTO

Nel *Nuovo Testamento* il tema trattato dal libro della Sapienza è svolto con maggiore ampiezza e profondità da San Paolo. Riportiamo, in primo luogo, il testo di *Rom* 1, 18-25.

v. 18 In realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia

v. 19 a) poiché (*diótí*) ciò che di Dio si può conoscere (*tò gnostòn*) è loro manifesto,
b) Dio stesso infatti (*gàr*) lo ha loro manifestato.

v. 20 a) Infatti (*gàr*) dalla creazione (*apò ktíseos*) del mondo (*kósmou*) in poi, le sue perfezioni invisibili (*tà aórata*) possono essere contemplate con l'intelletto (*nooúmena*) nelle opere da lui compiute
b) la sua eterna (*aídios*) energia operante (*dúnamis*) e divinità (*theiótes*)
c) di modo che essi sono inescusabili (*anapologhétous*).

v. 21 a) Infatti (*diótí*), pur conoscendo (*gnóntes*) Dio,
b) non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti
c) e si è ottenebrata la loro mente ottusa (*kardía*);

v. 22 a) mentre si dichiaravano sapienti,
b) sono diventati stolti (cf. *Sap* 13, 1)

v. 23 a) e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio
b) con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile,
c) di uccelli, di quadrupedi, di rettili.

(12) C. MARCHESELLI, *l.c.*, 272-73.

v. 24 a) Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità, secondo i desideri dei loro cuori;
b) sì da disonorare tra di loro i propri corpi;

v. 25 a) perché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna
b) e hanno adorato e venerato la creatura (*ktísis*) al posto del creatore (*ktísanta*);
c) il quale è benedetto nei secoli. Amen (13).

Nella lettera ai Romani (1, 18-23) l'Apostolo tratta della conoscibilità della esistenza di Dio in rapporto alla salvezza in Cristo, di cui tutti gli uomini, sia pagani che giudei, hanno bisogno. Parlando dei pagani San Paolo li dichiara colpevoli di idolatria, perché, pur avendo conosciuto Dio attraverso le opere da lui create, non gli hanno tributato il culto di latria che gli conveniva in qualità di Creatore, ma vaneggiarono nei loro ragionamenti e il loro cuore insensato si offuscò. Tale peccato impedisce ad essi di conseguire la salvezza in Cristo. I pagani hanno peccato di orgoglio ritenendosi autonomi, indipendenti da Dio. Per questo motivo l'ira di Dio si è scaricata su di loro abbandonandoli dietro la sequela dei loro istinti perversi la cui acquiescenza li ha portati a commettere i peccati più abominevoli. L'uomo che non riconosce il dominio di Dio su di sé, perde il senso, il valore della sua dignità e arriva a tal punto da adorare esseri a lui inferiori. La perdita della dignità umana, per l'Apostolo, non consiste in uno sbaglio di intelligenza (con questa i pagani hanno conosciuto l'esistenza di Dio) ma nella perversione della volontà. I pagani hanno imprigionato la verità nell'ingiustizia, perché hanno negato la propria adorazione e il proprio culto al vero Dio conosciuto dalla loro ragione. Ciò è stato non solo empietà, ma anche ingiustizia, perché l'uomo deve riconoscere la sovranità di Dio. Dio stesso si è incaricato di farla conoscere attraverso le opere della creazione, le quali manifestano all'uomo, sia pure in modo non perfetto, adeguato le sue infinite perfezioni. L'Apostolo lo chiama spesso « Dio invisibile » (*Rom* 1, 20; *Col* 1, 15; *1 Tim* 6, 16), perché la sua essenza o natura intima non è direttamente accessibile alla ragione umana. Tuttavia le perfezioni o attributi della natura divina, pur essendo inconoscibili direttamente, sono conoscibili dall'uomo con la sua mente attraverso le opere fatte da Dio. Dio è il sommo artefice, perché creatore di tutte

(13) C. MARCHESELLI, *l.c.*, 273.

le cose. Egli per creare non ha bisogno di un modello estrinseco o di un soggetto in cui deve imprimere la sua azione. Il modello o archetipo delle cose è l'essenza stessa di Dio, e la causa efficiente è unicamente la sua volontà o potenza. L'Apostolo afferma che attraverso le opere della creazione sono conoscibili tre attributi dell'essere divino: la *potenza*, l'*eternità* e la *trascendenza* o *personalità*. La potenza designa il potere creativo divino, la causalità creatrice, cioè l'onnipotenza benefica; l'eternità designa l'esistenza e il potere di Dio in quanto sono privi di inizio, di successione e di fine; la *trascendenza* designa la distinzione radicale dell'essere divino dal mondo da Lui prodotto, cioè la *personalità* di Dio. Ora i pagani sono inescusabili dal loro peccato, perché non solo potevano conoscere l'esistenza del vero Dio, ma di fatto l'hanno anche conosciuta, tuttavia non hanno tributato al vero Dio il culto di adorazione né lo hanno ringraziato del beneficio della creazione e conservazione nell'esistenza, ma hanno trasformato la gloria dell'incorruttibile Dio, cioè dell'essere divino, in rassomiglianza di animali e dell'uomo corruttibile. Di qui la loro gravissima punizione da parte di Dio. Sono caduti nell'idolatria.

Com'è facile notare, l'Apostolo nel testo afferma non solo il potere *fisico* di cui l'uomo è dotato per conoscere il vero Dio, ma anche il *fatto*, cioè il passaggio di tale potere dalla semplice condizione di capacità o potenza all'atto della conoscenza del vero Dio. Gli uomini non solo potevano conoscere l'esistenza del vero Dio, ma di fatto l'hanno conosciuta.

Che si tratti di una conoscenza di Dio naturale, acquisibile cioè con la ragione, risulta dai seguenti rilievi:

a) il *mezzo oggettivo* è costituito dalle opere del creato (tois poiémasin);

b) il *mezzo soggettivo* è la *mente*; infatti le opere della creazione vengono conosciute, contemplate e il termine è *nooumena*, da noèo « conoscere con la mente », vedere con la mente una cosa contemplata. L'Apostolo non chiama mai la conoscenza che si ha per fede col termine noéo;

c) la conoscenza per fede o rivelazione, secondo l'Apostolo, la si ottiene o con un intervento *diretto* di Dio (*Gal* 1, 12, 16), oppure mediante la *predicazione*, « fides ex auditu; auditus autem per verbum Christi » (*Rom* 10, 17);

d) dal testo e contesto non si può desumere alcuna prova che si tratti di una conoscenza per rivelazione mediante la Parola; mentre ci sono tutte le prove per affermare che si tratta di una conoscenza naturale di Dio e di una rivelazione del medesimo attraverso le sue opere.

Rom 2, 14-15: l'Apostolo parla della legge naturale scritta da Dio nel cuore di ogni uomo e mediante la quale l'uomo può arrivare alla conoscenza di Dio. Dalla osservanza o meno di essa dipende la salvezza o la dannazione dell'uomo. « Quando i Gentili, che non hanno Legge, per natura [seguendo il dettame della natura] fanno ciò che prescrive la Legge, essi, pur non avendo Legge, sono legge a se stessi, mostrando appunto l'opera della Legge scritta nei loro cuori in quanto la coscienza rende loro testimonianza e i loro pensieri a vicenda fra di loro accusano oppure difendono ».

Confronti tra Sap *13, 1-9 e* Rom *1, 18-21*

In ambedue i testi si parla di una conoscenza non diretta, ma indiretta di Dio, attraverso le opere da lui create. Inoltre, delle perfezioni di Dio conoscibili naturalmente vengono indicate l'eternità, l'energia causale. Questi due dati hanno un contatto evidente con *Sap* 13.4 a. Il terzo elemento, la *theiotes* di Dio, la sua trascendenza o divinità, chiarisce il senso del « tòn ónta » di *Sap* 13, 1 c.

Sempre secondo *Sap* 13, 1-9 e *Rom* 1, 18-21: Dio è naturalmente conoscibile, indipendentemente da ogni rivelazione storica. Nelle opere da Lui create Dio è presente e operante per cui Egli le costituisce segni della sua presenza e della sua conoscibilità. Anzi, l'uomo l'ha già conosciuta (*Rom* 1, 21 a; cf. FEUILLET, p. 68).

Segnatamente è conoscibile la potenza creatrice e Dio in quanto è l'Essente per essenza: *Sap* 13, 1 ss. In *Rom* 1, 20 b sono conoscibili l'eternità e la divinità, aspetti nuovi non riscontrabili almeno esplicitamente in *Sap* 9, 1 ss.

La non-conoscenza di Dio crea una situazione etica di inescusabilità (*Sap* 13, 6-8; *Rom* 1, 20 c).

In *Rom* 1, 20 b la conoscenza di Dio deve avere come scopo un'azione cultuale, il che si concretizza nella lode e nel ringraziamento a Dio, di ciò non si ha traccia in *Sap* 13, 1 ss.

Divergenze e superamenti

In *Rom* 1,18 ss. mancano le qualifiche date a Dio di « artefice » (*Sap* 13,1 d) « signore-autore » (3 b-e) e l'avverbio « analogicamente », che esprime il carattere imperfetto della conoscenza di Dio da parte dell'uomo. In *Rom* 1,20 risponde *nooûmena,* le cose create, contemplate con l'intelletto, riflettono le perfezioni invisibili di Dio.

In *Sap* 13,1-9 si nota che l'iniziativa di conoscere Dio parte dall'*uomo*; in *Rom* 1,19 a l'iniziativa parte da *Dio,* il quale ha manifestato agli uomini le sue perfezioni invisibili attraverso le opere create. Naturalmente non c'è contraddizione tra le due affermazioni: *Sap* 13,1-9 mette in evidenza il lavoro che l'uomo deve compiere per arrivare alla conoscenza di Dio, implicitamente affermando però che Dio, per il fatto che è l'Artefice delle cose visibili, ha inteso rendersi conoscibile da parte dell'uomo. In S. Paolo prevale l'aspetto ontologico e soteriologico del problema, in *Sap* l'aspetto antropologico.

La conoscibilità naturale di Dio negli Atti degli Apostoli

Negli *Atti degli Apostoli* Paolo per due volte conferma quanto ha scritto su tale argomento nella lettera ai Romani.

Nel suo discorso a Listri (*At* 14,14-18) egli afferma che Dio aveva permesso che i Gentili andassero per la loro strada, cioè abbracciassero l'idolatria, tuttavia non li aveva lasciati privi della sua conoscenza. Attraverso i fenomeni della natura, gli avvenimenti della storia e le esperienze del loro cuore i Gentili avrebbero potuto e dovuto conoscere l'esistenza di Dio.

Paolo si trovava a Listri precisamente per predicare a quegli abitanti di abbandonare l'idolatria e di convertirsi al Dio vivo e vero, che dava loro la salvezza per mezzo di Gesù Cristo.

Lo stesso tema viene trattato da S. Paolo nel discorso dell'Areopago di Atene davanti ai rappresentanti della cultura filosofica greca. Gli Ateniesi erano molto religiosi, tanto è vero che avevano eretto un altare con la dicitura: al Dio ignoto! Ciò stava a significare che lo spirito religioso degli Ateniesi era così vivo, sensibile e aperto a tutto ciò che è divino che essi non si accontentavano del culto politeistico, ma aspiravano a qualcosa di numinoso, che superasse il culto tributato alle divinità adorate dal popolo.

L'Apostolo intende annunciare loro quel Dio « ignoto », che essi presentivano nell'intimo del loro spirito, ma che non riuscivano a conoscere chiaramente. In effetti, tutto l'universo è dominato dal senso del divino, perché esso deriva la propria esistenza da Dio (*At* 17, 23-24). Dio poi, essendo creatore e signore di tutto, non ha l'essere identico a quello delle sue creature, che è limitato in spazio e tempo, e pertanto non ha la sua residenza limitata in templi costruiti dalla mano dell'uomo, né ha bisogno di alcunché da parte dell'uomo, ma dà a tutte le cose la vita, il soffio (respiro) e tutto ciò che sono ed hanno. Dio è creatore del genere umano e vuole che gli uomini lo cerchino e si sforzino di trovarlo come a tastoni, quantunque Egli non sia lontano da ciascuno di loro poiché ognuno ha in Lui la vita, il movimento e l'essere (*ivi*, 27-28 a). Ogni creatura e, quindi ogni uomo, ha Dio presente in se stesso, dal quale dipende e nell'essere e nell'agire. Dio può dirsi lo spazio personale, l'ambiente o atmosfera in cui gli uomini vivono ed esistono. La presenza delle creature in Dio è essenziale alla loro stessa esistenza. L'uomo, poi, è in grado di mettersi in contatto con Dio, perché è « sua progenie » (lignaggio, stirpe) secondo l'affermazione di un poeta greco (Arato), citato da Paolo stesso nel discorso. L'essere uomo « progenie di Dio », secondo i filosofi greci, sta a dimostrare che questi potevano e di fatto conobbero l'esistenza di Dio e gli speciali rapporti che l'uomo ha con lui. La progenie dell'uomo da Dio mostra l'affinità dell'essere dell'uomo con quello di Dio; di qui la capacità dell'uomo di elevarsi fino a Lui, anzi di conoscere di essere in Lui, condizione questa indispensabile per poter essere e agire. Tuttavia Dio non è riconosciuto dall'uomo. Ora, continua Paolo, Dio stesso vuole porre termine a tale stato di ignoranza manifestandosi agli uomini loro Salvatore, per mezzo del suo Figlio, fatto uomo, che ha costituito giudice di tutti. La rivelazione naturale viene elevata e completata mediante la rivelazione soprannaturale, che ha il suo punto culminante in Gesù Cristo, Figlio naturale di Dio e apportatore dell'unica, autentica salvezza.

La lettera agli Ebrei (11.6) esclude la *possibilità dell'ateismo teorico che duri per tutta la vita dell'uomo,* perché per piacere a Dio, cioè per salvarsi, è necessaria la fede: « è impossibile piacere a Dio senza la fede; chi si avvicina a Lui deve credere che Egli esiste e che è il rimuneratore di coloro che lo cercano». La fede nell'esistenza di Dio creatore provvidente dell'universo e dell'uomo in modo particolare è il requisito essenziale per la salvezza degli uomini (adulti) prima della ve-

nuta di Cristo e di coloro che senza loro colpa non lo conoscono dopo la sua venuta. È la cosiddetta fede implicita. Per coloro che conoscono Gesù Cristo, si richiede la fede esplicita in Lui, vero Dio e Salvatore, per acquistare la salvezza. S. Tommaso, commentando il testo di *Eb* 11, 6 afferma: « Tutti gli articoli della fede sono contenuti implicitamente in questi due primi assiomi: che Dio è e che Egli ha cura degli uomini. L'essere divino, infatti, racchiude tutto ciò che, secondo la fede, esiste dall'eternità in Dio, nel quale risiede la nostra beatitudine. E la fede nella provvidenza racchiude tutto ciò che Dio ha fatto, nel corso del tempo, per la salvezza degli uomini in cammino verso la loro beatitudine » (14). Anche dal testo sacro citato si evince l'impensabilità dell'ateismo teorico.

PARTE TERZA
LA RIVELAZIONE DI DIO NELLA STORIA

Dio ha rivelato la sua esistenza intervenendo nella storia umana, prima gradualmente (Antico Testamento) e poi definitivamente per mezzo di Gesù Cristo suo Figlio. Gesù è la massima epifania storica di Dio.

A proposito della divinità di Cristo, prescindiamo dalla prova dei miracoli e fermiamoci a considerare il valore singolare unico dell'affermazione che Gesù ha fatto di Se stesso, dichiarandosi « Figlio di Dio » o il « Figlio » in senso proprio naturale. Riguardo a questa affermazione tre sono le ipotesi che si presentano: Gesù, quando fa questa affermazione, o è *verace* o è un *mentitore* o un *maniaco*. Ora la seconda e la terza ipotesi sono assurde, inammissibili. Dunque rimane la prima, che è la vera. La ragione dell'assurdità delle due ipotesi è evidente.

a) Non si può assolutamente ammettere che Gesù sia stato un mentitore nel dichiararsi Figlio di Dio, perché altrimenti Egli non sarebbe stato l'uomo più santo che la terra abbia mai avuto. Tutti, anche i suoi avversari, riconoscono la sua bontà, il suo amore per la verità che non Gli permette di venire mai a compromessi nel campo etico-religioso. Egli stesso comanda ai suoi seguaci che il loro discorso sia sempre « *si, si* », *no, no*, evitando la bugia, che viene dal maligno (*Mt* 5, 37). Ora se Gesù non era quello che diceva di essere, non solo non sa-

(14) *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 7.

rebbe stato il predicatore della dottrina religiosa e morale più perfetta, ma sarebbe stato un pessimo mentitore e idolatra, poiché si sarebbe attribuito scientemente e liberamente una qualifica che non possedeva affatto: *la filiazione divina naturale*, e avrebbe costretto i suoi seguaci a tributargli il culto di latria che spetta a Dio solo. Lungi dall'essere l'uomo santissimo, Gesù sarebbe stato l'uomo più superbo e cattivo della storia, ingannando gli uomini e pretendendo gli onori divini riservati a Dio solo. La santità consiste nella unione intima dell'uomo con Dio. Se Gesù avesse mentito nel proclamarsi il Figlio di Dio, anche la sua santità o unione intima con Dio non sarebbe mai esistita. Ora Gesù aveva coscienza sia negativamente che positivamente della sua inarrivabile santità per cui la sua santità mette in evidenza la sua vera divinità. L'una e l'altra sono inseparabili: o sussistono tutte e due insieme o cadono tutte e due insieme. In Gesù la santità è il segno manifestativo della sua divinità; la sua divinità è l'origine o fonte della sua santità. Chi nega la divinità a Gesù deve negargli anche la santità (15).

b) Cristo non fu un illuso o un maniaco, poiché dai Vangeli risulta che Egli ebbe un perfetto equilibrio di corpo e di anima, di mente, volontà e sentimenti. È un caso unico in tutta la storia umana. Basterebbe meditare la storia della Sua passione per convincersi del perfetto equilibrio di Cristo. Dopo essere stato sottoposto ad una flagellazione crudelissima durante la quale ogni altro uomo sarebbe rimasto privo di forze, Gesù porta la croce sulle sue spalle, cade, si rialza e giunge al Calvario ove viene crocifisso. Dopo tre ore di atroce agonia, senza mai imprecare contro i suoi crocifissori, chiede perdono al Padre per essi e in atto di totale abbandono al volere paterno, muore.

Quanto diverso l'atteggiamento dei due ladroni crocifissi accanto a Lui! Il perfetto equilibrio di Cristo in tutto il suo essere umano manifesta all'evidenza che Egli era nel vero quando si dichiarava il Figlio di Dio in senso proprio. Se si nega la divinità di Cristo, si deve negare anche la sua esistenza umana, la quale, senza la sua divinità, sarebbe stata priva del suo fondamento ontologico. Ora l'umanità di Cristo è innegabile, perché fondata su argomenti storici inoppugnabili. Dunque deve essere affermata anche la sua divinità. E poiché Cristo, in

(15) Cf. P.C. LANDUCCI, *Il Dio in cui crediamo*, Roma 1968, pp. 266-7.

quanto Figlio di Dio in senso proprio, è tale in quanto è generato eternamente dal Padre, la sua personalità divina ci rimanda alla personalità del Padre dal quale ha origine. Cristo con la sua vita umana santissima è la massima epifania storica del Padre dal quale è stato mandato nel mondo per divinizzare gli uomini conducendoli nell'intimità della vita trinitaria: « Chi vede Me vede il Padre » (*Gv* 14, 9). « Io sono venuto affinché gli uomini abbiano la vita e l'abbiano in sovrabbondanza » (*Gv* 10, 10).

Anche sotto questo aspetto l'ateismo è impensabile e autocontraddittorio. Si dirà: ma un fatto storico, quale è l'esistenza di Cristo, non gode di una necessità metafisica per cui chi lo nega non cade in contraddizione. Il fatto storico è in sé una realtà non necessaria, ma in quanto è una realtà accaduta entra a far parte anch'essa della necessità dell'essere: ciò che è accaduto in quanto accaduto di necessità conseguente non può non essere accaduto, pena la violazione del principio di non contraddizione. L'esistenza umana di Cristo è una verità contingente, ma una volta entrata a far parte del regno dell'essere, è una realtà necessaria di necessità conseguente, cioè non può non essersi verificata. In quanto realtà contingente finita sia sotto l'aspetto ontologico naturale sia sotto l'aspetto ontologico soprannaturale, è una realtà per partecipazione e in quanto tale rimanda all'Essere per essenza come a sua adeguata causa esplicativa. Chi volesse spiegare l'esistenza di Cristo uomo in modo naturale cadrebbe in contraddizione, perché affermerebbe l'esistenza di un effetto, senza la sua causa proporzionata. È codesta impossibilità metafisica, che comunica indirettamente a tale certezza storica la proprietà della *certezza metafisica,* cioè la più alta e assoluta sicurezza. Rimane dunque vera la prima ipotesi, quella della verità dell'affermazione di Gesù relativamente alla sua *filiazione divina naturale.* L'esistenza di Dio e la divinità di Gesù Cristo appartengono ad un unico livello di suprema certezza.

Motivazione dell'impensabilità dell'ateismo nei riflessi della Parola di Dio

Da tutta l'esposizione del pensiero biblico sull'esistenza di Dio, la conclusione appare chiara e inequivocabile: non è pensabile la non esistenza di Dio, perché ripugna alla natura o struttura metafisica dell'intelligenza dell'uomo, la quale davanti allo spettacolo dell'universo non può non affermare la presenza di Dio, l'Essente e l'Energia trascendente e operante in esso.

Per il pensiero biblico l'intelligenza umana non è atea, ma teistica. Questo appare già evidente nella creazione dell'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio. In sostanza, questa espressione significa che l'uomo nella sua natura riflette le caratteristiche proprie del suo Creatore, che è per natura autocoscienza assoluta e volontà sovranamente libera e perfetta.

Per l'uomo, l'essere fatto ad immagine di Dio, significa che egli nel suo essere non solo dice relazione di origine o provenienza da Dio, il che vale per tutte le creature, ma che anche e soprattutto riflette e partecipa ciò che è proprio dell'Essere divino: la vita spirituale fatta di coscienza e libertà. L'essere immagine comporta per un ente relazione di origine e partecipazione delle prerogative di colui di cui è immagine. L'essere fatto ad immagine non è intelligibile in sé e per sé, se viene separato da colui di cui esso è immagine. E' del tutto ripugnante al pensiero, perché contraddittoria in sé, l'esistenza di un ente che è immagine, senza la relazione di origine rispetto a colui di cui è immagine. Come l'essere « figlio » è assolutamente inintelligibile e quindi contraddittorio senza la relazione all'essere « padre », così analogamente, possiamo dire che l'essere uomo, dotato d'intelligenza e volontà libera, è inintelligibile senza la sua relazione di origine a Dio suo Creatore.

L'essere creato ad immagine di Dio per l'uomo significa che il suo essere non è l'immagine perfetta, quindi in senso univoco, di Dio, come lo è il Figlio nella vita trinitaria, ma è immagine di Dio in senso analogico, di analogia di proporzionalità propria, in quanto partecipa in modo formale le perfezioni proprie di Dio, quale purissimo spirito. Pertanto, l'essere fatto ad immagine di Dio, significa che l'uomo è un ente per partecipazione, il quale riflette in modo finito nella sua natura l'intelligenza e la volontà libera, che in Dio esistono in modo infinito. Il concetto metafisico di *ente per partecipazione*, nell'uomo, si identifica con l'espressione: *fatto ad immagine di Dio*, in quanto l'uomo è quel determinato ente, che possiede in modo finito le prerogative della natura di Dio, quale purissimo Spirito.

Questa verità, esplicitamente insegnata dalla Parola di Dio, era nota anche ai filosofi gentili. S. Paolo, nel discorso all'Areopago di Atene, cita una espressione del poeta Arato (16), il

(16) Cf. ARATO, *Fenomeni* 5. Anche lo stoico CLEANTE, *Inno a Zeus* 5 (III sec. a.C.) conosce una formulazione simile.

quale dice che gli uomini « sono stirpe di Dio », affini a Dio, a motivo della loro vita spirituale. Questa espressione, nota il Wikenhauser, presenta già come conquista della filosofia pagana una concezione spiritualistica di Dio (17). L'espressione biblica invera l'intuizione della filosofia pagana e si manifesta carica di ulteriore e più profondo significato la cui portata sarà chiarita dalla rivelazione neotestamentaria.

L'espressione biblica: *essere fatto ad immagine di Dio* significa che l'uomo è impensabile e quindi contraddittorio senza la sua relazione a Dio. L'uomo è fatto principalmente per conoscere e amare il suo Creatore e raggiungerlo in una misteriosa unione con Lui.

S. Bonaventura ha interpretato con profonda intuizione il significato dell'espressione biblica quando nel suo Breviloquio afferma che l'uomo fu creato capace di conoscere Dio e tutte le altre cose (18). La caratteristica dell'intelligenza umana è precisamente la sua relazione vitale, essenziale verso Dio. Negare l'esistenza dell'Assoluto, per la Parola di Dio, è negare il dinamismo e l'esistenza stessa dell'intendere e del volere razionale e conseguentemente l'esistenza dell'uomo come tale. Non l'esistenza di Dio è impensabile, ammessa l'esistenza dell'uomo, ma è l'esistenza dell'uomo, che è impensabile senza quella di Dio. Abbiamo un capovolgimento della tesi atea nell'espressione genesiaca relativa alla creazione dell'uomo ad immagine di Dio.

Questa tesi viene ulteriormente approfondita nel Libro della Sapienza e da S. Paolo nel N. Testamento.

Il processo conoscitivo dell'uomo verso Dio è reso possibile, secondo *Sap* 13, 1 ss, e di fatto è attualizzato secondo *Rom* 1, 20 b, in virtù del principio di causalità, dotato di valore ontologico assoluto e universale. Ciò che non è in grado di rendere ragione della propria esistenza, postula ed esige l'esistenza di un altro ente dal quale è posto in essere e realmente dipende. All'origine di tutto ciò che è, ma che non è in grado di rendere ragione di sé, non c'è il nulla, ma l'Essere. La ragione per cui le cose visibili, secondo il testo sacro, sono belle ed operanti, ma non hanno in se stesse la propria ragion d'essere e quindi obbligano l'intelletto umano a risalire alla loro

(17) Cf. *Atti degli Apostoli*, Brescia 1968, p. 272 s.

(18) Cf. SAN BONAVENTURA, *Breviloquium*, c. III, 3; vol. V, edizione Quanecchi.

Causa o principio di essere, è da ricercarsi nel fatto che esse posseggono le loro perfezioni (l'essere, la bellezza, l'agire causale) in modo limitato. Esse *sono* e *operano,* ma non sono l'Essere e la Energia o Causa incausata; sono *belle,* ma non sono la Bellezza; sono *buone,* ma non sono la Bontà; sono *grandi,* cioè *perfette,* ma non sono la Grandezza o Perfezione.

Il problema è chiaro nella sua posizione: è possibile l'esistenza di esseri limitati, imperfetti indipendentemente dall'esistenza di Dio, che è l'Essere Perfetto e Infinito? In effetti, negata l'esistenza di Dio, cioè del Perfetto, gli esseri che ci circondano dovrebbero esistere da sé, per la loro forza intrinseca, in virtù del loro essere, non essendo possibile altra via o altro modo per esistere. Dovrebbero essere Dio. Questa era la conclusione degli stolti per natura di cui parla *Sap* 13, 1 ss. Ora un ente che esiste non dipendentemente da altri enti, ma in forza del proprio essere, deve possedere la pienezza dell'essere, e quindi deve esistere da sempre senza inizio e senza fine e senza divenire. Un ente del genere deve essere eterno, increato, necessario, indipendente, autosufficiente, infinito e immutabile. Il procedimento dimostrativo è di una logica stringente: *ciò che esiste da sé, non ha affatto bisogno di altri per esistere* e pertanto deve possedere da sempre tutto ciò che gli è necessario per esistere senza dipendere da chicchessia. Ora non dipendere in alcun modo da altri implica il possesso totale della perfezione dell'essere senza alcun limite, cioè l'autosufficienza, che è autentica infinità. Duns Scoto definisce l'infinito, ciò che per sua natura non è superabile nel possesso della perfezione dell'essere (19).

Ciò che esiste da sé è *solo* l'essere nella pienezza semantica del termine, perché invera in sé tutto il volume o perfezione dell'essere senza alcun residuo ed è quindi immune da ogni aumento o decremento nell'ordine dell'essere. L'essere originariamente o primariamente non può essere limitato dal non essere. Esso è l'insuperabile nel possesso della perfezione dell'essere e quindi infinito e *unico.*

Le cose visibili non sono l'Essere, non sono il Perfetto, la Bellezza e l'Energia o Causa trascendente, di qui la loro pluralità e finitezza. Ora l'esistenza di questa pluralità senza la sua relazione di dipendenza all'Essere per essenza è impensa-

(19) « Contra rationem infiniti est posse excedi » (*Ordinatio,* I d. 8, q. 3, n. 119 (IV 211).

bile e contraddittoria, perché se le cose visibili esistessero da sole, in forza della loro essenza, dovrebbero possedere in modo infinitamente perfetto l'essere e tutte le perfezioni ad esso connesse, il che è smentito dall'evidenza della loro finitezza ontologica. Pertanto l'esistenza delle realtà che partecipano più o meno intensamente le perfezioni dell'Essente per essenza, è la prova evidente, irrefutabile della loro dipendenza nell'essere dall'Essente per essenza. La partecipazione all'essere è il segno evidente della incapacità delle cose visibili a spiegarsi nell'essere. L'ente per partecipazione, non può spiegare né se stesso né tutti gli altri dello stesso tipo.

L'ente per partecipazione che esistesse da sé sarebbe una contraddizione *in terminis*, poiché sarebbe finito e infinito, dipendente (esistente non da sé) e indipendente (esistente da sé per propria essenza). Di qui l'impensabilità dell'ateismo e la sua autocontraddizione.

Questo modo di argomentare è valido per gli uomini di tutti i tempi, poiché la partecipazione degli enti all'essere è un fatto innegabile e constatabile da chiunque voglia riflettere seriamente sulle condizioni di esistenza delle realtà finite e limitate.

Che tutto questo sia contenuto nel testo sacro appare chiaramente dal v. 5 in cui si dice: « difatti dalla bellezza e grandezza (perfezione) delle creature, per analogia (analógos) se ne conosce il generatore » (ghenesioúrgos). Questo versetto, in effetti, ricapitola tutto ciò che è stato detto nei versetti precedenti e mette in evidenza il rapporto di *analogia* o *somiglianza* imperfetta, partecipata delle creature (ktismata) rispetto al loro « Creatore ». Le cose *belle e potenti* ci conducono alla conoscenza di uno più « bello » e « potente », fonte della medesima bellezza e potenza comunicate alle creature. Il termine « analógos », usato già da Platone con il senso di *rapporto nella proporzione* (*Polit.* 257), viene adoperato dall'autore sacro nello stesso senso, in quanto, da un lato, afferma la possibilità della conoscenza di Dio Creatore attraverso le cose da lui create, e dall'altro, delimita l'oggetto della conoscenza stessa; l'uomo conosce Dio, non direttamente, mediante la sua essenza (ontologismo), ma mediante un rapporto di proporzioni che le creature hanno con il loro creatore. « Partito da una precisa situazione storica, quella degli uomini stolti per un loro comportamento ritenuto naturale, ma in verità del tutto innaturale, l'autore articola una ben precisa teodicea circa il Dio unico

la cui conoscenza da parte dell'uomo è *analogica*, quindi possibile » (20).

CONCLUSIONE

La Parola di Dio, accettando e facendo sostanzialmente suo il procedimento platonico e neo-platonico, dell'ascesa dalle realtà visibili — enti per partecipazione — all'Essente per essenza, al *tòn ònta*, viene ad affermare che la conoscibilità di Dio, equivalente in questo caso ad una vera dimostrabilità non è una qualsiasi conoscenza o dimostrazione, ma è addirittura l'atto supremo della ragione, partecipazione, questa, della suprema ragione, cioè di Dio, nell'ordine naturale.

Il campo dell'attività della ragione, che si eleva verso la dimostrazione dell'esistenza di Dio, è quello metafisico nel quale, a differenza del campo proprio delle scienze sperimentali ove regna prevalentemente il falsificabile, domina l'*incontrovertibile*. Il termine della dimostrazione metafisica relativa alla esistenza di Dio è quello di mettere in evidenza l'impossibilità del contraddittorio, cioè l'impossibilità del mondo dell'esperienza senza la sua radicale, ineliminabile dipendenza dall'Assoluto personale. L'ateismo, per essere coerente e razionale, dovrebbe dimostrare che il mondo della nostra esperienza è l'Assoluto, l'Autosufficiente, l'Essente per essenza. Ora il mondo dell'esperienza ci appare intrinsecamente pervaso dalla tangenza dell'essere e del non-essere e pertanto non può affatto identificarsi *adeguatamente* con l'ordine ontologico o dell'essere come tale, perché questo si presenta a noi come divaricato dal non-essere.

Dal fatto stesso che il Libro sacro distingue il mondo delle realtà finite, limitate, create dall'Essente per essenza, dal *tòn ònta*, ci fa comprendere che le realtà finite, in quanto sono enti per partecipazione, non sono in sé intelligibili né ontologicamente né gnoseologicamente e quindi rinviano all'Essente per essenza come al principio del loro essere e della loro intelligibilità. Dunque le realtà finite non sono l'Assoluto, l'Essere senza falla di non essere, mentre Dio è l'Essere pienamente tale, senza falla di non essere.

L'essere, nella sua trascendentalità, non può non comportare l'assolutezza, l'increatività ed eternità. Ma queste caratteri-

(20) MARCHESELLI, *l.c.*, 271.

stiche non possono competere ad ogni ente, ma solo a quell'ente che per sua natura è totalmente e originariamente divaricato dal non essere. Nel seno della totalità del reale deve esserci un Ente che per sua natura sia increato, necessario, assoluto ed eterno. S. Tommaso dice con molta chiarezza che poiché alla ragione dell'*ente simpliciter* non appartiene di essere causato, per questo motivo c'è un essere non causato (21). Perché non appartiene alla ragione dell'essere *simpliciter* l'essere causato? Perché altrimenti tutto l'essere sarebbe causato dal non essere, cioè emergerebbe dal nulla di sé implicando l'identità col suo contraddittorio, cioè col nulla o non essere. *È contraddittorio che l'essere emerga dal nulla di sé, cioè dalla sua negazione, a motivo della sua divaricazione o opposizione radicate* con essa (non-essere). Se per impossibile così fosse, niente potrebbe esistere da sempre e per sempre. Dunque, nel seno della totalità del reale o dell'ente *simpliciter*, deve esserci l'Essere per essenza che, essendo tutto essere e quindi divaricato totalmente dal non essere, deve necessariamente e da sempre essere, affermando pienamente e totalmente la sua natura, che è quella di essere senza limiti.

Fa meraviglia come ad E. Kant sia sfuggita l'evidenza della ineludibilità della Realtà assoluta. « La necessità incondizionata di cui noi abbiamo indispensabile bisogno come dell'*ultimo sostegno di tutte le cose*, è il vero abisso della ragione umana. L'eternità stessa, per orridamente sublime che l'abbia dipinta un Haller, non dà tale senso di vertigine allo spirito: infatti essa misura solo la durata delle cose, non le sostiene. Non si può respingere da sé, ma non si può nemmeno sostenere il pensiero che un Essere, che noi ci rappresentiamo come l'eccelso tra tutti gli esseri, dica quasi a se stesso: Io sono da e per ogni eternità; oltre a me non esiste se non ciò che è per mia volontà; ma donde sono io dunque? Qui tutto si sprofonda sotto di noi, e la più grande perfezione come la più piccola, pende nel vuoto senza sostegno davanti alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla di far sparire sia l'una che l'altra senza il minimo impedimento » (22). Che l'Essere assoluto o necessario, che per sua natura ha in se stesso la ragione del suo essere, domandi a se stesso: « Donde sono dunque? » è in verità un non senso. Se questa difficoltà avesse valore, il concetto di Essere assoluto e necessario sarebbe interiormente as-

(21) Cf. *S. Th.*, I, q. 44, a. 1, ad 1.

(22) *Critica della Ragion pura*, (trad. it. Gentile-Lombardo Radice), Bari 1965, p. 491.

surdo, e poiché non è possibile spiegare la totalità degli esistenti, non aventi in se stessi la ragione del proprio essere, senza riferirli all'Essere assoluto e necessario, ne seguirebbe, ammessa l'assurdità dell'Essere assoluto e necessario, pure l'assurdità della totalità degli esistenti incapaci di spiegarsi nell'essere. La ragione speculativa non può far sparire, come ritiene Kant, senza il minimo impedimento la più grande perfezione come pure la più piccola, perché tolto l'Essere assoluto niente esisterebbe compresa la ragione. Senza un fondamento assolutamente incrollabile ed autoconsistente nell'ordine dell'essere, *niente può essere.* Se c'è dell'essere, si deve riconoscere l'esistenza di un Essere che sia fondamento di tutto senza che a sua volta sia esso pure fondato.

Dall'analisi dei testi sacri risulta che l'esperienza non è l'Assoluto e tuttavia non può fare a meno dell'Assoluto. Conseguentemente, non solo c'è un Assoluto (il *che è*), ma l'Assoluto è *distinto* dall'esperienza, è *fuori* dell'esperienza, *trascende* l'esperienza (il *chi è*). *Il nerbo logico dell'inferenza sta* in questo accostamento di proposizioni ontologiche: a) se ripugna alla ragione di essere semplicemente o assolutamente considerato, l'essere causato (S. TOMMASO, I, q. 44, a. 1, ad 1), a motivo della sua radicale e irriducibile opposizione al non-essere (alla ragione di ente non si oppone se non il non ente, S. TOMMASO, I, q. 25, a. 3 c), consegue che l'essere primariamente e radicalmente non può non essere assoluto, cioè essere per essenza, essente per propria natura o costituzione essenziale e quindi senza alcun limite; b) se il mondo delle realtà finite, a motivo del suo carattere partecipativo all'essere e quindi della tangenza di essere e non essere, che vi regna, non può essere l'assoluto dell'essere, cioè l'essere per essenza, bisogna dedurre che l'Assoluto è fuori, cioè trascende entitativamente il mondo delle realtà finite.

La controprova è altrettanto evidente. Se, infatti, il mondo delle realtà finite, ove si verifica la *incidenza* del non-essere, fosse l'assoluto, l'essere per essenza, « avverrebbe l'assolutizzazione della contraddittorietà: il dover essere del contraddittorio » (23), il che comporta il nullismo assoluto. Il mondo delle realtà finite non si identifica con l'ordine ontologico, cioè dell'essere in quanto tale. Di qui la sua contraddittorietà senza la sua reale e totale dipendenza dall'Essere per essenza o Assoluto nell'ordine dell'essere.

(23) I. MANCINI, *Linguaggio e salvezza,* Milano 1964, p. 158.

« Io sono colui che è » (*Es* 3, 14), il « tòn ónta », l'essente per essenza (*Sap* 13, 1), la « theiótes » (*Rom* 1, 20), la divinità, la pienezza dell'essere divino eterno e incausato (*Rom* 1, 20) non designano altro che Dio è l'Essere per essenza, l'Assoluto personale, che si rende conoscibile attraverso le opere (ktismata) da lui prodotte in essere. Il testo di *Sap* 13, 5 mette in evidenza un attributo o aspetto di Dio, la Bellezza, al quale non tutte le scuole filosofiche e teologiche hanno dato il rilievo che meritava. La Rivelazione neotestamentaria, portando alla nostra conoscenza la vita trinitaria in Dio, ha messo in una ulteriore evidenza la Bellezza di Dio, che si riflette infinitamente nel Figlio, « splendore della gloria e impronta della sostanza [del Padre] » (24). « Il mondo è creato per comunicare una partecipazione finita della bellezza, contemplata dal Padre nel Verbo e amata dal Padre e dal Figlio nello Spirito Santo. Chiamando la perfezione, alla cui comunicazione si tende nell'azione, "fine", si può dire che il *Verbo è fine* della creazione, perché la Trinità opera per amore della bellezza concepita [espressa] nel Verbo, volendo realizzarla fuori di sé » (25).

La rivelazione vetero e neotestamentaria della conoscibilità di Dio richiama l'uomo contemporaneo, immerso nel mondo della scienza e della tecnica, a portare la sua attenzione verso l'Essere e la sua Fascinosa Bellezza se vuole dare il senso autentico alla sua vita. L'ateismo in quanto intende assolutizzare il mondo dell'esperienza cade, secondo il Pensiero rivelato, in flagrante contraddizione e manifesta la sua assoluta impensabilità.

LUIGI IAMMARRONE

(24) *Eb*, 1, 2.

(25) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1970, p. 38. S. Agostino dice « che cosa noi amiamo se non il bello? » (*Confessioni*, 1. IV, c. 13). Il Padre ama il Figlio perché sua perfetta « immagine » (*Col* 1, 13) e « Figlio dell'amor suo » (*Col* 1, 13) nel quale Egli esprime l'infinita perfezione del suo essere paterno nonché tutta la realtà del mondo trinitario ed extratrinitario. Il Figlio è tutto Dio conosciuto « quasi Deus intellectus » (S. TOMMASO, S.C.G., 1. IV, c. 11). Ora la bellezza è propria della facoltà conoscitiva (id quod visum placet). La sua bellezza Dio la conosce esprimendola nel Figlio, « oggetto di tutte le sue compiacenze ». In quanto Padre e Figlio amano la loro Comune bellezza nello Spirito Santo intendono insieme al medesimo Spirito di comunicarla fuori di sé.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

IL CONTAGIO TEOLOGICO DEL DARWINISMO

Un recente volume ha utilmente attirato l'attenzione sulle strette relazioni tra la comparsa e il consolidamento dell'evoluzionismo darwinista e la dilagante evoluzione progressista e antitradizionale della teologia (1). È un libro di parte, nettamente teilhardiano e rahneriano, ma tanto più capace perciò di evidenziare quella colleganza, sottolineata anche da un erudito quadro storico e bibliografico. Un libro prezioso per sottolineare, da un lato i clamorosi equivoci che hanno determinato tale colleganza e dall'altro la miopia critica di tanti pur dottissimi studiosi.

Ha premuto, nel campo teologico — e filosofico — cattolico il solito « complesso d'inferiorità » (animato da lodevole culto della verità) di fronte alle grandi conquiste della scienza, da Galileo a Darwin a Einstein, contrastanti alla concezione cattolica tradizionale. Si cambi dunque tale concezione, si evolva e si adegui alla incalzante evoluzione scientifica e quindi alla evoluzione culturale moderna. Questa problematica ha inciso, in particolare e fondamentalmente, nella esegesi biblica. Smentita la Scrittura da Galileo sul piano cosmologico, smentita da Darwin sul piano antropologico, come si può ancora attribuirle l'immutabile valore di un insegnamento divino? La scoperta, d'altra parte, di narrazioni « mitiche » nelle antiche letterature, analoghe a quelle della Genesi, confermerebbe il carattere soltanto « mitico » anche delle narrazioni bibliche.

Senso letterale della Scrittura

Ma, al riguardo, urge subito questa rettifica. Dato e non concesso che, come l'eliocentrismo galileiano, così il darwinismo antropologico corrisponda alla realtà, non si avrebbe alcuna « smentita della Scrittura », ma solo della sua illegittima « interpetrazione letterale ». Si sarebbe solo scoperto il « genere letterario » mitico della narrazione della creazione dell'uomo, che prima non poteva criticamente essere supposto, *per mancanza di prove.* Nessuno ha mai criticamente negato che la Scrittura possa talora esprimersi in modo non letterale. Ma il significato letterale va *razionalmente presupposto,* come nel dia-

(1) CARLO MOLARI, *Darwinismo e teologia cattolica,* Borla - Roma 1984.

logo con qualsiasi interlocutore che si rispetti, fino alla *prova del contrario*. Nel caso di Galileo, per es., la prova del contrario doveva essere data dalla scienza e questa, in genere, anche negli alti livelli universitari si opponeva invece alle sue scoperte. Paradossalmente, ad analizzare bene i famosi processi, la infelice condanna fu avallata dal rispetto per la scienza (2).

Vi sono forse le prove per abbandonare *sostanzialmente* la narrazione biblica letterale della creazione della prima coppia umana? Secondo la teologia progressista, nessun dubbio. Da un lato v'è la scoperta di analoghe narrazioni mitiche nelle antiche letterature, dall'altro v'è la verità scientifica dell'ormai certo darwinismo. Il che costituisce un saggio emblematico di miopia esegetica e di ingenuo credulismo scientifico.

Quanto ai « miti ». Niente di sorprendente, anzi del tutto naturale che il fatto e le modalità clamorose della creazione dell'uomo siano rimaste sommariamente incise e trasmesse, in qualche modo, nella storia della umanità; o anche che la riflessione sulle condizioni e contraddizioni umane abbia fatto intuire qualcosa di ciò che, in realtà, è avvenuto all'inizio. Niente se ne può dedurre dunque contro la verità della rivelazione biblica. Non cioè una narrazione letterale *dedotta* dai « miti », ma, caso mai, miti *riallacciati* alla ancestrale storia divinamente rivelata e trasmessa dalla Bibbia.

Darwinismo

Quanto al darwinismo. La sua accettazione — e contrapposizione antiscritturale — in campo teologico (sia pure in diversi gradi, fino al culminante evoluzionismo di Teilhard de Chardin e al trascendentalismo idealistico heideggeriano di K. Rahner) è un « test » estremamente sintomatico del « complesso d'inferiorità » dei non periti rispetto alla scienza e del conseguente « credulismo scientifico », oltre che della pressione suggestiva della quasi universale divulgazione. In realtà non si tratta che di una colossale illusione. L'evoluzionismo darwinista o neo darwinista, inteso come *spontanea e autonoma* evoluzione perfettiva della materia, sboccata finalmente nella specie umana, è criticamente e assolutamente falso ed è imposto solo, in modo tendenziosamente acritico da chi è *obbligato ad affermar-*

(2) Ho considerato il problema in vari saggi, per es., in « Nuova luce sul dramma di Galileo », *Renovatio*. Genova, marzo 1984.

lo per escludere a priori ogni intervento estrinseco del Creatore nella storia del cosmo e dell'uomo (3).

Questa problematica viene di solito frantumata in una molteplicità di considerazioni circa i sempre nuovi reperti paleontologici, le età sempre più lontane, le rassomiglianze strutturali macroscopiche e genetiche molecolari, gli organi rudimentali, la trasmissione o meno degli abiti acquisiti, ecc. In ognuna di queste considerazioni, criticamente approfondite (a cominciare dall'argomento principe della successione paleontologica, incerta nei tempi e nelle interpetrazioni, come nella scoperta africana del bipede microcefalo antecedente ai primati, o nel falso « uomo di Piltdown », o nell'illusorio Sinantropo (4), ma soprattutto capace d'indicare solo la *comparsa* delle varie specie, non la loro *colleganza genetica*) in ognuna dicevo di tali considerazioni è facile confutare l'evoluzionismo.

Ma non è necessaria tale particolareggiata analisi. Per il *radicale* rifiuto del darwinismo bastano i seguenti tre dati *sperimentali.*

1) Tutte le varie specie, successivamente comparse, come quelle oggi esistenti, sono, relativamente al rispettivo quadro di esistenza, complete, *perfette.* La pulce è un capolavoro, come un capolavoro è l'uomo. Non dunque ciechi conati casuali, ma dispiegamento di strutture *preconcepite da una intelligenza creatrice.* Il che è immensamente avvalorato dalla moderna scoperta della uguale struttura molecolare fondamentale di ogni materia vivente (il DNA di ogni nucleo cellulare). Ne risulta evidenziato l'unitario e universale disegno del Creatore, in vista di tutte le prestabilite specie perfette (o geneticamente derivate o determinate da necessari nuovi diretti interventi).

2) La prospettiva dei casuali *piccoli* o comunque *parziali* perfezionamenti lentamente accumulatisi, fino a produrre il successivo passaggio a specie superiori, prospettiva che sembra appagare, in qualche modo, la comune riflessione critica sulla possibilità della formazione evolutiva di tali specie, oltre contraddire radicalmente al fatto sperimentale ricordato al punto 1, falsifica totalmente i rapporti obiettivi tra la specie vivente e la pura attività fisico-chimica della materia che darwinisticamente l'avrebbe prodotta. Tali rapporti, qualunque sia il pre-

(3) Ne ho nuovamente scritto anche in *Palestra del Clero,* 15 febbr. 85: « Darwinismo: crollo di un mito ». Più ampiamente in *La verità sull'evoluzione e l'origine dell'uomo,* 3ª ed., La Roccia, Roma, 1984.

(4) Cfr. la già citata *La verità sull'evoluzione e l'origine dell'uomo.*

sunto lunghissimo periodo evolutivo, vanno considerati *globalmente*, in relazione cioè al *finale* prodursi della specie perfetta. Nella prospettiva evoluzionista della pura autonoma attività materiale, quest'individuo vivente, quest'uomo, possiede una porzione di materia già esistente all'inizio cosmico, così strutturata per effetto di *tutte* le innumerevoli reazioni *cieche* della materia stessa. L'assurdo è allora evidente, anche senza entrare qui nel calcolo delle « probabilità » (che erroneamente equipara ogni combinazione di parti « ordinata » a quelle non ordinate) e restando alla evidenza della intuizione. Quelle innumerevoli *cieche* reazioni non possono aver prodotto questa realtà così mirabilmente *ordinata*. Quanti giri si compiano di questo buratto con materiale grezzo, mai uscirà questa macchina con cui scrivo: e immensamente più mirabile è il meccanismo vivente di quest'uomo.

3) Vi sono soprattutto tre gradini che non possono essere risaliti autonomamente dalla materia: la *vita*, che trascende la pura attività fisico-chimica e la pura strutturazione molecolare del DNA del nucleo delle cellule (è bensì programmato nella successione dei «geni» dei cromosomi nucleari lo sviluppo del vivente specifico, ma il trascendente ed essenziale segreto della vita resta proprio nel *come* questi « geni » possono determinare e guidare tale mirabilmente ordinato sviluppo); la animalità, cioè la conoscenza e reazione *sensitiva* (che già si eleva, benché in modo solo iniziale e parziale, nella smaterializzazione e quindi trascendenza dei contatti soggetto-oggetto); la conoscenza e scelta *intellettiva*, umana (con tale completa smaterializzazione: vedi in seguito).

Certo, a parte la creazione dell'anima e limitatamente al « corpo » umano, anche l'ipotesi di una sua produzione evolutiva da antecedenti « primati » non ripugnerebbe all'atto creativo rivelato dalla narrazione biblica. Infatti l'essere « formato con polvere del suolo » (*Gn* 2,7) potrebbe indicare semplicemente la materialità del « corpo »; e l'intervento creativo, anche se allontanato nel tempo, si avrebbe nella meravigliosa produzione nelle strutture molecolari dei viventi (« cromosomi »), già virtualmente preordinate per gli sviluppi futuri, a cui infine si aggiungerebbe la produzione delle « mutazioni » adattative dei cromosomi stessi, capaci di produrre l'ultimo perfezionamento somatico richiesto per la infusione dell'anima (escluso quindi sempre l'evoluzionismo autonomo). Tuttavia, restando nel piano delle ipotesi, sembra più probabile, su questo punto, una interpetrazione più strettamente letterale del testo biblico. Quanto a quell'ultimo intervento per le « mutazioni »

adattative, notava il biblista Card. Ruffini: « Per l'Onnipotente non è certo più difficile formare il corpo di Adamo *direttamente "de limo terrae"* di quel che sarebbe trarlo dal corpo di un animale » («La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede », Roma, 1948, p. 191). Ma, positivamente, la teologia deve anche tener conto della realtà cosmica e umana nel quadro armonico della divina provvidenza creativa. In tale quadro non è concepibile una creazione che non ritorni a Dio, come « fine ultimo ». Questo ritorno non può avvenire che per *adorante conoscenza* del Creatore (A.M.D.G.), quale sola può compiere la razionalità dell'uomo. Il cosmo quindi è *mediatamente* finalizzato all'uomo, onde, per suo mezzo, possa tornare a Dio. Come vertice quindi e giustificatore di tutta la creazione cosmica (vedi oltre) apparisce quindi conveniente, per l'uomo, la piena e diretta azione creativa di Dio. Non però dal nulla per non distaccarlo dal grande quadro cosmico, materiale, che deve in qualche modo riassumere, ma dalla materia informe (« de limo terrae »). Tanto più dovendo unificarsi con la specificatrice anima *spirituale,* direttamente creata da Dio (vedi in seguito). Non creata la sua materia dal nulla, perché rientri nel cosmo; non corporalmente derivato da antecedenti animali, essendo l'esistenza di questi finalisticamente dipendente dall'uomo e non viceversa. In questo quadro di armonia nella provvidenziale azione creativa di Dio, calza anche pienamente la creazione di Eva, a partire da una parte del corpo stesso di Adamo (*Gn* 2, 22): l'unico modo perché si abbia, sul piano fisico e del sangue (consono alla legge umana della generazione), l'*unità* della stirpe.

Comunque, dal crollo del mito darwinista segue l'assenza di qualsiasi contrasto legittimo tra scienza e teologia e Scrittura, quanto alla creazione dell'uomo. E, in particolare, risulta senza alcuna base la difficoltà del « poligenismo ».

Causa prima e cause seconde

L'evoluzionismo teologico e filosofico, alimentato dalla illusione della verità del darwinismo, moltiplica i sofismi contro il creazionismo: sofismi presentati spesso come più approfondita comprensione dell'opera del Creatore.

Per cominciare, il Creatore sarebbe intimamente e attivamente presente nel creato, pur lasciando questo alla sua autonoma evoluzione, semplicemente come metafisica « *Causa prima* » dell'essere. Questa metafisica presenza è verissima. Ma essa è estranea alla problematica circa la verità o meno della autono-

mia evolutiva della materia cosmica. Essa non introduce una *creatività divina* compensatrice della rivendicata *autonomia evolutiva.* Essa costituisce bensì il supremo atto creativo, con cui l'Essere per essenza, « necessario », ha prodotto l'essere per partecipazione, « contingente », quale è tutta la realtà cosmica. Ma questa realtà « contingente » è stata creata in tutta la verità della sua natura e delle sue mutue attività, che escludono, per le suddette ragioni, l'autonomo evoluzionismo. Il valore di tali ragioni resta integro, pur nel supremo atto creativo della « *Causa prima* », per le mutue attività cosmiche, quali « *cause seconde* ».

Eternità, tempo cosmico, creazione dal nulla

Ed ecco il tentativo di staccare dal tempo sperimentale (oscurandone l'intuizione che ne abbiamo, insieme agli argomenti antievoluzionisti) i diretti interventi divini, considerandoli dalla parte della *eternità* divina che trascende *metafisicamente* il nostro tempo. Si appella anche ad A. D. Sertillanges, noto per certe sue battute a sensazione: « La creazione ... non implica l'idea di inizio del tempo, come credono molti cristiani e pensatori ... non è un fatto nuovo ... non è una realizzazione ... il mondo è anteriore nell'esistenza alla sua stessa creazione » (citato da: « L'idée de création et ses retentissements en philosophie », pp. 43-44). Tutto ciò visto metafisicamente in Dio, ha fondamento. Ma è totalmente estraneo al problema dell'autonomia o meno dell'evoluzionismo terreno, che riguarda — come è di tutta la ricerca scientifica — la nostra esperienza, il nostro tempo *terreno*, o meglio, *cosmico.*

La scienza cioè studia e misura le attività naturali (« cause seconde ») puramente sul piano della nostra esperienza e del nostro tempo sperimentale, applicando rigorosamente il « principio di causalità »: Quale la causa proporzionata di questo evento? Quando pertanto un fatto si manifesti *qui in terra* al di sopra del ben conosciuto piano puramente fisico-chimico (come, per es., la comparsa della vita, della animalità, del pensiero), non v'è altra deduzione, veramente scientifica, che riconoscere tale « di più » rispetto a tale piano: un « di più » che deve essere quindi venuto dal di fuori, cioè dal Creatore. Tutto ciò in modo *del tutto indipendente* dalla problematica metafisica circa l'attività divina in se stessa.

Così quanto all'« inizio del tempo » e alla « creazione dal nulla » di tutta la realtà cosmica. Tutto va considerato nel piano di questa realtà e di questo tempo cosmico *sperimentale.* Tutto ritroveremo, conformemente alla narrazione biblica, ma indipendentemente da essa, per pura riflessione razionale.

Si sa che la dimostrazione assoluta metafisica della creazione dal nulla (essere « contingente » del cosmo, che non esiste quindi in forza della sua essenza e deve perciò aver ricevuto l'essere dall'Essere « necessario ») non prova la sua temporaneità potendosi concepire la dipendenza del cosmo dalla « Causa prima » in modo permanente (come una luce sempre dipendente da una sua fonte permanente: cfr. *S. Th.* I, 46, 2). Si può dimostrare però l'*inizio* di questo *tempo sperimentale* (con la correlativa creazione dal nulla) ossia la *« finitezza » di questo tempo, in base alla intrinseca impossibilità di un numero infinito « in atto »* (cfr. *S. Th.* I, 7, 4; insieme però a *III Phys.*, 8), quale sarebbe la misura del tempo cosmico (correlato ai movimenti della materia, anche solo possibili), se esso non avesse avuto un « inizio ». (E prima che c'era? Superando la suggestione della fantasia, si deve rispondere: C'era la trascendente eternità divina, non il nostro tempo sperimentale). Delineo la dimostrazione, che altrove ho ampiamente esposta (5). Concretiamo bene i concetti. « Inizio » del tempo passato vuol dire: tempo passato « finito »; mancanza di « inizio » vuol dire tempo passato « infinito » e come tale già realizzato, ossia *in atto* (il quale va distinto bene dal tempo futuro, che è infinito solo *in potenza,* in quanto sempre « crescente », ma mai realizzato come infinito). Per maggiore concretezza, applico la dimostrazione direttamente al numero della misura del tempo. Supporre il non inizio equivale a supporre che sia esistito qualche « istante » *reale,* a distanza *infinita* da oggi (« reale », in quanto effettivamente « attuato ») Non ovviamente uno solo, perché altri parimente *reali* saranno seguiti, al fluire del tempo, a intervalli finiti (restando l'« infinito » per sottrazione di intervalli « finiti »), avendosi quindi una serie di distanze « infinite » *decrescenti.* Retrocedendo invece da oggi si ha una serie di distanze temporali « finite » *crescenti.* Data pertanto la continuità del tempo, le due serie dovrebbero necessariamente *congiungersi* in un istante *reale* (perché altrimenti dovrebbe esserci un vuoto, senza cioè istanti, né dell'una, né dell'altra serie, il che è escluso da tale continuità), venendo quindi a combaciarsi l'« infinito » e il « finito »: il che è assurdo. È assurda dunque la supposizione ipotetica di partenza, che sia cioè esistito qualche istante *reale* passato a distanza di tempo « infinita » in *atto.* Contro tale supposizione sta quindi la certezza che il tempo cosmico passato ha lunghezza reale « finita ». V'è stato quindi un « ini-

(5) L'ho ampiamente trattato, ultimamente, in *Pal. Clero,* 1 marzo 84, *Sacra Dottrina,* Bologna, febbr. 84; *Renovatio,* Genova, giugno 82.

zio » determinato del tempo: e quindi « inizio » anche dell'« essere » della materia cosmica, in quanto sempre legata al movimento (anche solo possibile) e al fluire del tempo fisico. Il che comporta la sua « creazione dal nulla ».

Il teilhardismo

L'evoluzionismo teologico è incoraggiato dalla presunta verità soprattutto dell'evoluzionismo darwiniano ad estendersi a tutto il campo dottrinale, che seguirebbe il fluire evolutivo della realtà storica, terrena. Tende quindi anche a relativizzare i testi biblici e tutto il contenuto tradizionale della Rivelazione. Cerca tuttavia di conciliarsi con la somma realtà e presenza attiva del Creatore. Ma i vani tentativi di tale conciliazione ne confermano l'infondatezza. Mi limito a qualche esempio.

Emblematico e culminante è il caso del gesuita scienziato Teilhard de Chardin che è sfruttato, nella sua reclamizzata fama scientifica di paleontologo (di valore scientifico tuttavia discutibile, a tener conto di una sua corresponsabilità nella beffa dell'« Uomo di Piltdown » — smascherata dopo quarant'anni, 1953 — e delle sue reticenze, quanto all'ingannevole « Uomo di Pechino », o « Sinantropo »: 1930) (6) e per il suo radicale evoluzionismo *monistico* (dalla materia allo spirito), come testimonianza d'intesa darwinismo-teologia. Ma basterebbe la sua fanatica e acritica adesione a tale evoluzionismo per svalutare la testimonianza: « Non dubitarne, nemmeno per un istante », « la certezza del radar », « una luce che illumina tutti i fatti »! E ne ha spiegato il segreto nel modo più antiscientifico che si possa pensare, affermando cioè, con apriorismo tautologico, che nella materia esiste una « intrinseca » tendenza alla evoluzione perfettiva. Il che equivale a un ragionamento di questo tipo: « Sì, perché sì ». Al posto della spiegazione è semplicemente riaffermato il fatto. Così in ogni altra tentata precisazione, sempre aprioristicamente affermata, con sola modificazione di espressioni, puramente fantasiose, nel tentativo illusorio di scavalcare le più ovvie contraddizioni. Come qualifica egli tale « intrinseca » tendenza evolutiva perfettiva? Essa costituirebbe una « embriogenesi » *cosmica*, analoga all'« embriogenesi » *individuale*. All'opposto della analogia, i due procedimenti sono invece in antitesi, perché, mentre l'individuo è predeterminato, in tutta la sua perfezione, nell'embrione, « il mondo procede — secondo lo stesso T. — a colpi di fortuna, andando a tastoni ». Ed ecco

(6) Ho riassunto questi due casi in *La verità sull'evoluzione e l'origine dell'uomo*, 3ª ed. La Roccia, Roma, 1984.

altre sue problematiche e sue risposte. Come conciliare la progressiva « complessificazione » della evoluzione ascendente della materia con la opposta tendenza materiale alla dissipazione e al degradamento « entropico »? Con il fatto che « ogni energia di natura » è composta di « energia tangenziale », meccanica, entropica ed « energia radiale », interiorizzante, centrificante, che è primitiva e dominatrice: la solita tautologia. Come ha potuto sgorgare a un certo momento lo « spirito » dalla « materia »? Dato che « niente potrebbe sprigionarsi un giorno che non sia stato prima oscuramente primordiale » (dogma evoluzionistico), vuol dire che l'energia « radiale » è già, in radice, di natura « psichica », cioè costituita da « centri elementari di coscienza », inizialmente diffusi, che per progressiva « concentrazione », giungono alla « centreità » completa, che consente infine il « ribaltamento » su di sé, ossia la « riflessione »: non è che la fantasiosa e tautologica ripetizione del presunto fatto, non spiegato, ma reso anzi più misterioso con arbitrari enunciati che toccano il ridicolo. E il vertice di tale progressiva evoluzione cosmica? Il « Punto Omega », che sarebbe lo stesso Cristo: sacro richiamo che ha polarizzato l'ammirata attenzione di teologi progressisti, facendo loro dimenticare che, essendo, secondo T., questa evoluzione elevatrice tutt'ora in cammino, tale Punto non è ancora giunto e il Cristo storico è quindi negato, a parte il fatto essenziale che non è più concepito come vera incarnazione del Verbo. A questo punto però T. non si è potuto esimere dalla pressante problematica scientifica della *causa* di tutto questo. Capovolgendo i tempi ha riportato allora indietro il « Punto Omega », prospettandolo, contraddittoriamente e panteisticamente come il « Polo cosciente del mondo », chiamato anche « focolare divino di spirito », immerso nella materia che attira « per amore » i « centri elementari di coscienza », nella progressiva complessificazione e unificazione; benché ovviamente, negli « stadi inferiori, esso risulti velato di biologia, sotto forma impersonale ». Ma l'amore come entra nel processo evolutivo cosmico? Ecco: « L'amore, sotto tutte le sue sfumature non è nient'altro, né niente meno, che la traccia, più o meno diretta, incisa nel cuore dell'elemento, per la convergenza psichica su se stesso dell'Universo »! (7). È la fantasia malata al posto della scienza. Eppure, nel libro teologico darwinista, che ho preso in considerazione, si elogia nientemeno T. per la sua « nozione più esatta di creazione e di azione di Dio nella storia »! (52);

(7) Per i riferimenti, cfr. il cap. su T. nel mio *Miti e realtà*, La Roccia, Roma, 1968.

e due esimi autori, in un libro su « il peccato originale », confessavano di ammettere l'evoluzione come universale « legge cosmica », in seguito a « un contatto più approfondito con il pensiero di T.» (M. Flick-Z. Alszeghi, 1972)! Atteggiamenti purtroppo spiegabili con il solito ingenuo complesso d'inferiorità frequente nel campo cattolico di fronte alla scienza di attualità, congiunto allo scarso approfondimento critico della scienza stessa.

I divini interventi

La necessità antievoluzionista dell'intervento estrinseco del Creatore, imposta soprattutto per il passaggio alla vita, alla animalità e, massimamente, alla razionalità umana, specialmente per quest'ultima si presenta cogente, implicando la creazione « ex nihilo » di ogni anima umana, in quanto spirituale. E contro questa *diretta creazione* che si appuntano perciò gli sforzi della teologia evoluzionista. Emerge il grande maestro e disgregatore della teologia moderna, acclamato per acutezza, segnato in realtà da molta superficialità, K. Rahner. « Anche in questo caso — dice il libro che sto considerando — egli segna una data » (82). Una data purtroppo di massima confusione. Egli parte dalla « concezione metodologicamente fondamentale » che qualsiasi fenomeno nel mondo deve avere la causa « nel mondo stesso ». Il che significa escludere in partenza, acriticamente, a priori, qualsiasi intervento *estrinseco*, evidentemente invece necessario — come già si è detto — per fenomeni che risultino superiori al piano materiale-energetico del mondo. Partendo da tale falsa concezione è chiaro che va escluso anche l'intervento creativo per il « fenomeno » del prodursi di ogni « anima » umana (che assumerebbe altrimenti — aggiunge R. con nuova confusione — « la caratteristica del "miracolo", il quale invece propriamente si ha solo per i fatti visibili, mentre l'anima è invisibile »). E allora come si produrrebbe ogni anima individuale? Nel quadro di tutta la concezione evolutiva, non si avrebbe che un caso di « autotrascendimento dell'agente », del potere cioè di « ogni ente finito di produrre qualcosa di superiore a se stesso » e ciò — attenti ora — per una « causalità » derivante dalla « mozione *interiore* dell'Essere assoluto ». Così R. crede di avere salvato il fondamentale « principio di causalità » e contemporaneamente escluso il divino intervento « estrinseco ». E non si accorge di aver confuso (vedi sopra) la « Causa prima » intimissima bensì ad ogni ente (pur con la antipanteistica contrapposizione tra « causa » ed « effetto », Essere « necessario » ed essere « contingente »), ma che li lascia nella *verità* della loro essenza e delle loro rispettive attività naturali,

quali « cause seconde », non si accorge, dico, di avere confuso tale « Causa prima » con queste « cause seconde ». L'azione dell'Essere assoluto è bensì « interiore » e « intimissima » ad ogni essere contingente, ma solo in quanto ragione della esistenza e conservazione di esso, nella realtà della sua specifica natura; lo è cioè sul piano dell'« essere », non della « essenza », non quindi sostituendo ed elevando le sue potenzialità specifiche. Se queste vengono elevate non si ha più l'« *auto*-trascendimento », ma un « di più » creativo « ab extrinseco ». Si insiste sul fatto che « ogni divenire è un superamento *di se stesso* », dimenticando che si tratta solo o di confluenza di « cause seconde » o di attuazioni di « virtualità » preesistenti (nel seme, nell'embrione, ecc.).

Ma alla radice di questo antimetafisico « autotrascendimento rahneriano » sta l'inesatta concezione metafisica dell'« essere », di tonalità panteista, da Rahner mutuata dal suo maestro Heidegger, che lo attribuisce « univocamente », invece che « analogicamente », a Dio e alle creature, senza distinguere l'« Essere necessario » dall'« essere contingente ». Così tutto il problema della causalità e della evoluzione viene risolto nella « mozione interiore » di Dio stesso. In definitiva, è l'« essere » che continuamente si « autotrascende », è la evoluzione stessa che combacia con Dio, è il crollo della divina trascendenza e della divina realtà.

L'equivalenza materia-energia. Einstein

Il grande ostacolo alla unificazione evolutiva è ovviamente la dicotomia corpo-anima dell'uomo, intesi l'uno e l'altra come entità essenzialmente eterogenee: « materia », « spirito ». L'unificazione del soggetto umano, metafisicamente perfetta, secondo la concezione tomistica che considera l'anima, pur in sé sussistente, « forma sostanziale » del corpo (secondo la dottrina « ilemorfica »), non toglie la radicale difficoltà antievolutiva della compresenza di tali disparate entità: « materia », « spirito ». Da ciò lo sforzo evoluzionista di superare tale disparità.

Con il solito facile credulismo nelle nuove teorie scientifiche, si è creduto di trovare un contributo a tale superamento nella Relatività einsteiniana, in quanto afferma l'equivalenza tra materia ed energia, togliendo quindi qualche cosa alla passività con cui si tende a caratterizzare la materia, in antitesi alla attività dello spirito. L'evoluzionismo teologico si è aperto anche con piacere alla clamorosa nuova fisica di Einstein per il cambiamento delle fondamentali nozioni di « spazio » e di « tempo », cambiamento che costituirebbe un incoraggiamento

scientifico alla concezione evolutiva di tutta la realtà e dello stesso pensiero (se debbono cadere nozioni così familiari e intuitive come quelle!), non escluse quindi anche le concezioni teologiche. Credo che ben pochi di questi teologi abbiano affrontato direttamente il pelago della fisica della Relatività, irto di formule matematiche. L'hanno accolta semplicemente perché universalmente divulgata e seguita dalla maggioranza dei fisici. Un fenomeno analogo a quello della divulgazione del darwinismo. Ma, a parte le deduzioni evoluzioniste, su cui tornerò tra un momento, sta il fatto che, mentre le *formule* einsteiniane, abitualmente e *convenzionalmente* usate nelle moderne ricerche scientifiche, possono essere *praticamente* utili (perché, essendo omogeneamente usate per analoghe misure sperimentali, ne evidenziano le rispettive proporzioni) la concezione einsteiniana *ontologica* e *cosmologica* (proprio quello su cui si appoggia l'evoluzionismo teologico) è radicalmente arbitraria e *falsa*. Essa è infatti totalmente dipendente dal postulato einsteiniano della « costante velocità della luce », nel vuoto, « c », relativamente a qualsiasi sistema in movimento traslatorio uniforme, *anche dell'osservatore*. Tale totale dipendenza da quel postulato risulta evidente dalla celebre relazione di Einstein del 1905 ed è anche esplicitamente confermata in un suo approfondito ripensamento del 1916 (riportato in « Cinquant'anni di Relatività », Firenze, 1955, p. 510). Da tale postulato segue e la celebre formula: $E = m.c^2$ (da cui, per extrapolazione, si deduce appunto l'equivalenza in energia anche di una massa ferma) e tutto il resto. Ora tale postulato è *ontologicamente*, certamente *falso* ed è vano quindi l'appello, sul piano ontologico, alla Relatività (8).

Ma prescindiamo pure da tale falsità. L'apertura alla Relatività è comunque vana per la teologia evoluzionista. La supposta convertibilità ed equivalenza materia-energia non avvicinerebbe infatti minimamente « materia » e « spirito ». Proprio invece tale supposta equivalenza confermerebbe che la energia resta nel piano ontologico della materia. Si pensi all'energia cinetica di un proiettile (che, tra l'altro, evidenzia la distinzione

(8) Ho altrove svolto la mia critica al valore ontologico della Relatività, che non posso qui ripetere. Cfr., per es., *Studi Cattolici*, n. 236, 237, 249. Mi limito a ricordare questo rilievo elementare e decisivo. L'invarianza di *c* non è postulata da Einstein soltanto relativamente alla *sorgente* emittente — come parve poi confermato dalle esperienze di Michelson — ma relativamente anche al movimento dell'*osservatore* rispetto alla sorgente, il che è evidentemente assurdo perché un osservatore che si avvicini ad essa sarà raggiunto dalla luce più presto e se si allontani sarà raggiunto più tardi, rispettivamente quindi con velocità relative maggiore e minore. E sorprendente come i difensori della Relatività sorvolino completamente su questa evidenza del contrario.

della materia come soggetto ed energia acquisita, contro la presunta « equivalenza »). Tale energia spiritualizza forse il proiettile? Quanto all'evasione relativistica ed evolutiva dalle nozioni di spazio e di tempo, essa è del tutto illusoria, perché le nuove nozioni non hanno senso se non nello sfondo di quelle classiche, che vengono quindi contraddittoriamente riaffermate nell'atto di escluderle. Non si può infatti parlare di « spazio » relativistico curvo ed eterogeneo se non visto come modificazione fisica nello sfondo della uniforme concezione spaziale classica, intuitiva; né del « tempo » relativisticamente dilatato se non rispetto al suo fluire uniforme. Nessun apporto quindi a una prospettiva evolutiva del pensiero.

La dicotomia corpo-anima

Ma torniamo più direttamente alla dicotomia « corpo-anima ». Non è necessario fermarsi in sottili e complesse problematiche. Basta fermarsi a un rilievo semplicissimo. Essa è provata dalla evidente esperienza: diretta, quella del corpo; indiretta, quella dell'anima spirituale. È ingenuo negare la realtà sperimentale dell'anima perché non si vede. Ma se ne vedono gli effetti. Anche questa corrente elettrica non si vede, ma è rivelata da un suo effetto, da questa scintilla. Inutile, d'altra parte, tentare di dissolvere il netto gradino corpo-spirito, immaginando una specie di « rarefazione » del corpo, o del suo evolutivo superamento in pura linea « energetica ». Certo l'energia non si pesa come un corpo materiale; ma si misura *quantitativamente* come quantitativamente si pesa la materia, se ne misurano le dimensioni, le radiazioni, ecc.: è quindi ancora nel piano della realtà materiale. E così è di tutti gli effetti delle attività materiali. Gli « effetti » non possono che restare infatti nel piano delle loro « cause ».

Consideriamo ora, tra le attività umane, quella di *pensare.* Prescindiamo dalla logica, dalla giustezza o meno del ragionamento. Fermiamoci sul solo fatto sperimentale della *idea* di qualche cosa. Tale « idea » è una *entità* prodotta dall'uomo. È un « effetto » che deve avere in chi la produce una sua proporzionata « causa », livellata al piano di tale « effetto », quale « causa » *principale,* correlata o meno che sia ad altre attività di carattere sussidiario e *strumentale.* Tale entità fenomenica risulta *in sé* sperimentalmente priva di qualsiasi connotato materiale, peso, dimensione, forma, ecc. Quando l'« oggetto » della « idea » è *morale,* come amore, virtù, ecc., privi di qualsiasi contenuto materiale, l'immaterialità della corrispondente « idea » è ovvia, corrispondendo all'immaterialità dell'oggetto. Ma più si-

gnificativo è il caso dell'« oggetto » *materiale,* come casa, montagna, energia atomica, ecc. L'« idea » universalizza questi oggetti, astraendoli totalmente dalle loro concretizzazioni individuali e materiali (idea di montagna valevole per qualsiasi sua forma e grandezza, ecc.). Si noti bene la differenza con la pura « immagine » dell'oggetto che non lo universalizza, ma lo riproduce come nella fotografia (pura conoscenza *sensitiva,* non, come con l'« idea », *intellettiva*). Questa universalizzazione della « idea » può avvenire per la *totale* (quella dell'« immagine » è solo *parziale*) *smaterializzazione* dell'oggetto, nella sua riproduzione mentale. L'« idea » cioè si appropria l'oggetto in tutta la sua realtà materiale, ma senza assumerne alcun connotato materiale. L'idea di montagna non pesa, ecc.

Ci deve essere allora nell'uomo una componente capace di produrre queste entità, al loro medesimo livello *totalmente immateriale,* ossia *spirituale*: l'anima umana. La concomitante e condizionante attività biologica cerebrale, mantenendosi al livello materiale, non può quindi avere che funzione « strumentale », e ciò in piena coerenza con l'unità del composto umano, la cui attività conoscitiva, di pensiero, viene eccitata e alimentata dal contatto col mondo sensibile, materiale. Ma è la causa « principale » che si adegua all'« effetto »: e deve quindi essere *spirituale.* In quanto tale non può sgorgare dalla materia e deve quindi essere direttamente *creata* da Dio. E come è autonoma dalla materia in questa sua produzione, così è autonoma dal disfacimento del corpo nella sua *sussistenza* e *immortalità.*

L'evoluzione culturale

L'evoluzionismo teologico crede di trovare una giustificazione del proprio orientamento, inquadrandolo in una legge universale di evoluzione, quale risulta, anche al di fuori del darwinismo, nella evoluzione di ogni cultura, storicamente innegabile. A sua volta il darwinismo stesso troverebbe una sua ulteriore giustificazione in quanto inserito in tale universale e innegabile evoluzione di ogni cultura. Ma l'accostamento del darwinismo alla generale evoluzione culturale è illusorio. Anzi proprio da questo confronto viene infirmata la darwiniana evoluzione biologica. L'evoluzione culturale infatti si spiega come naturale conseguenza della riflessione intellettuale umana, sempre capace di progresso (si noti la differenza con gli istinti animali, sostanzialmente immutabili). All'antitesi è invece la situazione nel piano della materia. Essa è cieca e quindi incapace di progresso; anzi in generale essa tende al regresso disordinato « entropico », non certo superabile con i giochetti della

« selezione » darwiniana. E, se progresso c'è stato, deve essere intervenuta una intelligenza non propria: quella dell'onnipotente Creatore.

Ancora un rilievo quanto alla ulteriormente affermata giustificazione di questa evoluzione teologica in armonia al cammino evolutivo della « storia », dovendo cioè anche la teologia camminare *con* la storia, come Gesù stesso collega la sua operante presenza *con* la storia. Come cioè la storia cammina, evolvendo la mentalità, cultura e prassi umana, così deve evolversi anche la teologia, per mantenere la sua vitalità.

È un discorso estremamente ambiguo, che urge chiarire e rettificare. Bisogna cambiare la preposizione « *con* » con la preposizione articolata « *nel* ». Non camminare « con la storia », che suggerisce l'accettazione passiva dei cambiamenti che in essa si determinano, buoni o cattivi che siano, ma « nella storia », che suggerisce la *realistica* considerazione delle rispettive epoche, ma non la passività di accettazione dei cambiamenti eventualmente cattivi. Perché questo è il punto. La mentalità evoluzionista identifica sempre sostanzialmente e arbitrariamente l'evoluzione col perfezionamento. Che questo avvenga nelle singole realizzazioni *tecniche* (dico « singole », perché nel complesso possono sorgere tanti inconvenienti: si pensi all'intossicamento dell'aria per il trionfo dei motori) e anche in vari aspetti culturali, è vero; ma sotto tanti altri aspetti dottrinali, sociali, morali, religiosi, è vero l'opposto. La scristianizzazione dilagante, per es., non è certo un progresso. Il teologo non può dimenticare, né svuotare dal suo pieno significato dogmatico (infirmato infondatamente da K. Rahner e poi da tutta la corrente evoluzionista) la situazione dell'umanità dopo il « peccato originale », in conseguenza del quale satana è diventato, secondo la parola di Gesù, « principe » di questo mondo (*Gv* 12, 31; 14, 30; 16, 11) e secondo l'espressione di S. Paolo, addirittura « dio di questo mondo » (*2 Cr* 4, 4). Non dunque passività rispetto all'evoluzione storica, ma combattività, quando occorre, per dominarla o correggerla. Non comoda e miope personale condiscendenza, ma sapiente « rinuncia » evangelica (*Mt* 16, 24). (Ecco il punto in cui la problematica dell'evoluzionismo teologico sbocca sul piano morale). Né sognare un Gesù combaciante con la storia, in quanto continuamente operante in essa, cioè in quanto la storia sarebbe condotta da Gesù. Certo egli ha « cacciato fuori » il demonio e « attirerà tutti a sé » (*Mt* 12, 31.32), volendo che « tutti si salvino » (*1 Tm* 2, 4). Ma questo suo permanente intervento « nella » storia e per la società e per ognuno attende la *risposta* dell'uomo, che cioè

esso si *lasci* « attirare » e condurre « alla conoscenza della verità » (ivi), resistendo agli « assalti del diavolo » (*Ef* 6, 11), ancora anch'esso attivo nella storia. Questi è bensì ormai certamente sconfitto, ma in coloro però soltanto che *si lasciano attirare* dal Salvatore.

È chiaro, d'altra parte, in modo specifico, la non assimilabilità della evoluzione teologica a quella di qualsiasi profana cultura. La Teologia infatti è fondata radicalmente sulla divina immutabilità della rivelazione di Cristo. Qualunque sia l'evoluzione storica della cultura, la Teologia è sostanzialmente ancorata a quell'unico evento storico, immutabile come la eternità di Dio.

I doni preternaturali

La mentalità evoluzionista, se non può ammettere il « monogenismo » (come se, qualunque ipotesi fatta sulla evoluzione biologica, il Creatore non avesse potuto infondere l'anima, specificatrice dell'uomo, a una sola coppia!), tanto meno può ammettere, nel quadro della prospettiva evolutiva dal « meno » al « più », che la prima coppia, prima del crollo, si trovasse nel « più », cioè in uno stato privilegiato di natura « pura », arricchita di doni « preternaturali » (contro i sensi ribelli, la fatica, il dolore, la morte) e già elevata, con la grazia, alla vita « soprannaturale » e che sia poi caduta da questo « più » al « meno » per il « peccato originale ». E per escludere questa, ritenuta sorpassata, dottrina teologica, infirmano la sostanziale storicità della narrazione biblica (*Genesi*, cap. 2-3). Ma pare che non si siano accorti di una conferma *sperimentale*, nella umanità attuale, della sanzione divina al peccato dei progenitori, secondo la rivelazione scritturale. Non si tratta della costatazione generica delle difficoltà umane. Esse potrebbero bensì costituire una conferma sperimentale della sanzione divina, ma solo se fossero sperimentalmente provati gli iniziali doni « preternaturali », miranti appunto ad escludere tali *naturali* difficoltà: « naturali » perché derivanti dalla dicotomia anima-corpo e dalla corruttibilità della materia del corpo. Si tratta invece direttamente di un clamoroso fatto sperimentale inspiegabile senza la condanna: « Con doglie dovrai partorire figli » (*Gn* 3, 16): le *doglie* del parto. A questo riguardo, non ha alcuna importanza che esse siano pienamente spiegabili con la anatomia umana o che la moderna scienza medica possa alleviarle. L'inspiegabile è la loro normale esistenza nella natura umana perfettamente sana. Normalmente le funzioni vitali dell'organismo umano non generano alcun dolore. Anzi le funzioni fondamentali sono accompagnate da piacere, accuratamente assicurato dalle corri-

spondenti strutture anatomiche (mangiare, unione procreativa, riposo, ecc.). In questo quadro vitale l'esistenza di così alto dolore per la primaria funzione della generazione della prole, è naturalmente incomprensibile. Svela un dramma originario e una divina sanzione, rivelata dalla Scrittura. Non parlo di stretta prova, ma di valida conferma, sì.

La realtà soprannaturale

La mentalità unificatrice evoluzionista, che esclude il salto del « preternaturale », tanto più esclude quello del « soprannaturale», sia per i progenitori, sia per tutti. È un atteggiamento analogo all'« a priori » materialista di chi, vedendo solo « materia », nega ogni realtà « spirituale », proclamandola anzi impossibile. Quanto alla realtà « soprannaturale », niente invece di più comprensibile — per chi crede alla trascendenza dell'infinito Dio — che ammettere, dopo i vari gradi della realtà « naturale », dalla materia, allo spirito, un superiore grado di avvicinamento spirituale a Dio, proprio quanto all'« essere », cioè in linea ontologica, quello appunto che si intende parlando della « grazia santificante » e che corrisponde all'ammonimento di Gesù di « rinascere di nuovo » per la salvezza (*Gv* 3, 3-7) e al premio della « visione beatifica », che suppone una capacità ontologicamente superiore dell'anima: « simili a Lui perché lo vedremo quale è » (*1 Gv* 3, 2). A titolo di saggio della confusione mentale di questi autori, addito l'obiezione che traggono dalla GS, 22 del Vat. II, secondo cui « la vocazione ultima dell'uomo è una sola, quella divina ». Tale testo si riferisce alla salvezza dei non cristiani, di « buona volontà » e non tocca minimamente il problema del livello in cui essa si realizzi.

Naturalmente, con tale mentalità sfuma anche la « fede » soprannaturale, secondo la classica teologia cattolica. Ma, nessuna paura, perché, si dice, « la fede resta condizione insopprimibile dell'esistenza umana. L'uomo non può vivere se non fidandosi di ideali... concretizzati in precisi eventi del passato ». Basterebbero anche gli ideali sportivi?

E tanto più sfuma la concezione cattolica di un Magistero *soprannaturalmente assistito* per garantire la fedele trasmissione della Rivelazione. Ma col solito tranello dialettico, comune a tutta questa teologia modernista ed evoluzionista, ciò si osa chiamare « più profonda fedeltà alla tradizione », in quanto questa emergerebbe, invece che da estrinseci interventi autoritari, dal « vissuto ecclesiale ». Al solito: quando distruggono, tentano di tranquillizzare parlando di arricchimento. Nel caso, non pensano che la sorveglianza e l'intervento del Magistero

(all'occorrenza, per divino carisma, infallibile) serve proprio per evitare lo sbandamento di tale « vissuto ecclesiale », fuori della fedeltà alla divina Rivelazione. A prescindere anzi dalle parole stesse di Gesù che ne indicano l'istituzione (*Mt* 16, 18-19; *Lc* 22, 32; *Gv* 14, 26), l'esistenza di tale carismatica Autorità dovrebbe apparire necessaria, non essendo possibile che una Rivelazione divina, avvenuta in un unico momento della storia, ma rivolta a tutti gli uomini, così impegnativa da condizionare la salvezza (*Mc* 16, 16), sia lasciata in balìa della fallibile e passionale incertezza umana e non sia garantita, a un livello *soprannaturale* di certezza, adeguato al *soprannaturale* livello della Rivelazione stessa. Ma è proprio lo stacco di questa Rivelazione che l'unificazione evoluzionista non tollera: fino a dissolvere la realtà stessa del divino Rivelatore e a trasformarlo nel panteistico Cristo Omega teilhardiano.

Con che nella teologia non è più riconoscibile, né il cattolicesimo, né il cristianesimo.

Il peccato

La idiosincrasia di questa mentalità filosofica e teologica monistico - evoluzionista per la dicotomia anima - corpo e per l'attivo dualismo Creatore-creatura, si riversa anche nell'ordine pratico, morale ed ascetico.

Si scavalcano le precise responsabilità fondamentali di fronte al divino Creatore e Giudice. Si arriva fatalmente a defilare e snaturare la nozione stessa di « peccato ». Questo cioè sarebbe « molto più » (ecco la solita amplificazione, mentre si distrugge) di un « male dell'anima » e di una « offesa di Dio ». Invece dell'« anima » è puntualizzato il « corpo » e invece dalla « offesa di Dio » è puntualizzato l'impoverimento, nel « corpo » stesso di una sua fantomatica e monistica « energia vitale », che il peccato « disperderebbe ». Ecco in cosa consisterebbe quel « molto più ». Si allontana così, da un lato, la vera e culminante responsabilità di coscienza e dell'anima di fronte a Dio; e si accantona, dall'altro, la fondamentale e universale convinzione morale ed ascetica che la diretta « essenza del peccato » è proprio e solo l'« offesa di Dio », come ribellione alla sua legge e al suo amore: « essenza » del peccato da distinguersi ovviamente dai suoi « effetti » personali e sociali, terreni ed eterni.

Sul terreno pratico sembra che si tocchi così il fondo dello squallore di questa mentalità teologico-evoluzionista.

PIER CARLO LANDUCCI

SAN PAOLO: LE LETTERE
(parte prima)

LE DUE LETTERE AI TESSALONICESI

Cronologicamente sono queste le prime, scritte dall'Apostolo nel 50-51 d.C. da Corinto, a pochi mesi di distanza l'una dall'altra.

La prima lettera. Occasione, destinatari.

All'inizio del secondo viaggio missionario, nei primi mesi del 50, dopo aver predicato a Filippi (*Act.* 16) incontrando opposizione, come al solito, da parte dei Giudei, causa di « sofferenze ed oltraggi » (1 *Th.* 2, 2), Paolo fu costretto ad allontanarsi e si diresse con Sila verso la Tessaglia (*Act.* 16, 25; 17, 4).

Toccò Anfipoli (l'attuale Neokori), Apollonia (oggi Pollina) e si fermò a Tessalonica, la moderna Salonicco, 150 km. da Filippi, ancor oggi porto molto frequentato e città popolosa.

Per la sua posizione geografica, fra la Tracia, la Macedonia, l'Acaia e il mare, Tessalonica attirò l'Apostolo, che dovette considerarla, più che una comune sede di evangelizzazione, un centro di diffusione della fede, quale essa effettivamente divenne (1 *Th.* 1, 6 ss.). Da geniale stratega, san Paolo sceglieva i centri, più atti alla maggiore diffusione dell'Evangelo.

Da Tessalonica partiva un'importante rete stradale, il cui filo principale era la via Eguazia che proveniva da Durazzo, come prolungamento oltremarino dell'Appia, vero ponte tra Roma e l'Oriente.

A Tessalonica, come nei principali porti del Mediterraneo orientale, si riversava gente di ogni provenienza; vi era un'importante colonia giudaica. Vero punto d'incontro di religioni e di razze; vi prosperava tra l'altro l'industria della tessitura.

Ed ai Giudei, nella loro sinagoga, — come sempre altrove, ché oltre tutto la giudaica era una religione *licita* con diritto di cittadinanza nell'impero — l'Apostolo iniziò la sua predicazione.

Per tre sabati consecutivi, espose loro le Sacre Scritture, deducendo e dimostrando da esse Gesù — Messia — vero Figlio di Dio.

Si fermò particolarmente sulla morte e sulla risurrezione del Cristo, preordinate da Dio e preannunziate nel Vecchio Testamento.

È il tema della catechesi apostolica (cf. *Act.* 2, 22-38; 13, 23-41), schema centrale dei tre evangeli sinottici.

Alcuni dei Giudei aderirono alla predicazione dell'Apostolo « *e si unirono a lui e a Sila, così fecero pure un gran numero di proseliti greci e non poche donne delle prime famiglie* » (*Act.* 17, 4), che pur essendo greci, avevano aderito al monoteismo.

Dinanzi a tale successo: « grande moltitudine di Gentili e non poche donne nobili », scoppiò violento l'odio, l'ostilità dei Giudei.

Gli *Atti* (17, 5-9) raccontano l'ultimo episodio di tale accanimento: « *Ma i Giudei rimasti increduli si accaparrarono in piazza parecchi ribaldi* »; assoldarono la canaglia cittadina, i parassiti del mercato e delle piazze; « *e fatta gente, misero sossopra la città* », con clamorose manifestazioni.

Loro intento: sbarazzarsi, in modo sbrigativo, di Paolo e Sila; perciò circondarono la casa dove dimoravano. Non trovandoli, sfogarono il loro furore contro quel Giasone che li ospitava e contro i pochi credenti che erano con lui.

Li trascinarono dai magistrati della città adducendo contro gli Apostoli e i neo-convertiti le stesse accuse che i deicidi loro compatrioti avevano presentato a Pilato contro Gesù.

Sono dei perturbatori: « *son tutti dei ribelli agli statuti di Cesare, proclamando, come fanno, che c'è un altro re, Gesù* ».

Giasone e gli altri cristiani, accusati come favoreggiatori di persone fuori-legge, se ne uscirono con una cauzione, impegnandosi naturalmente a lasciare *i perturbatori* a se stessi.

Nella notte Paolo e Sila dovettero abbandonare Tessalonica.

L'Apostolo si fermò a Berea, una cittadina vicina, dove trovò una comunità giudaica ben disposta e docile alla parola di Dio. Egli nutriva la speranza di poter ritornare presto a Tessalonica o, per lo meno, di curare da vicino lo sviluppo delle tenere piante che aveva dovuto lasciare così presto.

Ma i Giudei di Tessalonica, appena vennero a sapere della sua presenza lì vicino, andarono a ripetere a Berea quanto avevano fatto nella loro città.

« *Allora, i fratelli* (i cristiani) *fecero immediatamente partire Paolo in direzione del mare; ma Sila e Timoteo* (per ordine di Paolo) *rimasero a Berea.*

« *Quelli che accompagnavano Paolo lo condussero fino ad Atene; e dopo aver ricevuto da lui l'incarico di dire a Sila e Timoteo che quanto prima venissero a raggiungerlo, se ne tornarono* ». (*Act.* 17, 10-15).

La prima lettera ai Tessalonicesi completa i dati forniti dagli *Atti*, e parla di prove esterne, di sofferenze, sopportate a Tessalonica da Paolo e dai suoi collaboratori.

« *Maltrattati e oltraggiati a Filippi, come voi sapete, noi trovammo nel nostro Dio il coraggio di annunziarvi il divino Evangelo, in mezzo a molteplici lotte* » (en pollò agòni: 1 *Th.* 2, 2). Il termine greco può essere reso più da vicino con « molteplici combattimenti », simili a quelli che gli atleti affrontano nello stadio.

Ed è da rilevare: non soltanto Paolo e i suoi collaboratori, ma gli stessi convertiti subirono persecuzioni e violenze.

« *E voi, da parte vostra, vi siete dimostrati imitatori nostri e del Signore, ricevendo la Parola in mezzo a tante prove con la gioia che proviene dallo Spirito Santo* » (1 *Th.* 1, 6).

Tribolazioni, persecuzioni che continuarono accanite, anzi, aumentarono dopo la partenza dell'Apostolo. La situazione generale era diventata anche più grave.

« *Voi siete divenuti, o fratelli, gli emuli delle Chiese di Dio che sono in Giudea, nel Cristo Gesù; ché avete sofferto, anche voi, da parte dei nostri compatrioti, le medesime pene che esse da parte dei Giudei...* » (1 *Th.* 2, 14 ss.).

Per tali persecuzioni, Paolo trepida, vuol tornare a Tessalonica; e non riuscendovi, manda il suo diletto Timoteo « *nostro fratello e ministro nella predicazione dell'Evangelo che ha per oggetto ed autore Gesù Cristo, per confermarvi ed incoraggiarvi nella vostra fede, perché nessuno si turbasse tra queste tribolazioni* », perché nessuno si lasciasse comunque scuotere da esse (1 *Th.* 2, 17; 3, 3).

Se il lettore dà uno sguardo ai primi dieci capitoli degli *Atti degli Apostoli* con le vessazioni e la sanguinosa persecuzione dei Giudei contro la Chiesa primitiva — e s. Paolo ne sa bene qualcosa, essendo stato allora uno dei persecutori più feroci —, comprenderà la violenza della persecuzione giudaica contro i fedeli di Tessalonica e la grave preoccupazione dell'Apostolo.

Di queste vessazioni e sofferenze parla ancora nella seconda lettera. I fedeli sono per lui « *motivo di fierezza* », data la loro costanza nella fede e nella carità, « *in mezzo a tutte le*

persecuzioni ed afflizioni » che essi sopportano (2 *Th.* 1, 4); e parla di « *coloro che vi affliggono* » (ivi, v. 6).

I Giudei di Tessalonica, dunque, il cui odio persegue l'Apostolo fino a Berea, si oppongono con ogni mezzo, fanaticamente, a che l'Evangelo si affermi nella città.

Essi son riusciti a fare allontanare Paolo, appena dopo circa un mese, impedendogli così di portare a termine l'insegnamento sulle verità del Cristianesimo: « *Notte e giorno* — egli scrive — *noi chiediamo a Dio istantemente di rivedere i vostri volti e colmare le lacune della vostra fede* (per completare ciò che manca ancora alla vostra fede) » (1 *Th.* 3, 10).

I Giudei vogliono cancellare ogni traccia dell'opera di san Paolo. Oltre che alla violenza, ricorrono alla menzogna, alla calunnia, come risulta dalla confutazione calorosa dell'Apostolo.

Come faranno i Giudaizzanti tra i Galati, così i Giudei di Tessalonica tentano di infangare la figura di Paolo; lo dipingono come un ciarlatano, un vanitoso, che ama e diffonde delle novità, per soddisfare il proprio orgoglio; egli, che vilmente ha lasciato nei guai quelli che gli hanno creduto, prendendo il largo ai primi torbidi, senza farsi più vedere.

S. Paolo apprese tutto ciò dal suo diletto Timoteo, il quale, mandato da Atene a Tessalonica e condotta a termine la missione affidatagli, ritornò a lui a Corinto. Le notizie portate erano davvero consolanti: i neo-convertiti, visibilmente sostenuti dalla grazia divina, rimanevano fermi nella fede, praticavano esemplarmente la carità soprannaturale, nonostante le prove, le persecuzioni.

Questo rapporto fu l'occasione prossima della prima lettera.

Contenuto

Dopo il saluto che è un augurio e una benedizione (1, 1), Paolo difende con grande fierezza l'onore del suo ministero — come farà, in circostanze analoghe, scrivendo ai Galati e nella 2ª ai Corinti —. Non è il caso dei Galati che si sono lasciati ingannare; i fedeli di Tessalonica gli rimangono tuttora fortemente affezionati (3, 6 ss.) ed egli intreccia le più grandi lodi per essi, alle affermazioni più recise in sua difesa. Apologia del suo ministero.

Contro coloro che vogliono far di lui un ciarlatano, ricorda (1, 5) i miracoli, i segni palesi dello Spirito Santo che hanno

accompagnato e avvalorato la sua predicazione (cf. 2, 2); ricorda il mirabile risultato ottenuto (1, 6-9).

Egli ha agito sempre con la più retta intenzione, badando a compiere unicamente la volontà del Signore, a zelare la gloria di Dio, tra continue sofferenze e umiliazioni (2, 1-6).

Loro stessi ne sono testimoni.

Il suo disinteresse è tale che, pur avendo diritto al sostentamento da parte dei fedeli, come tutti gli altri Apostoli, ha sempre voluto procurarlo a sé e ai suoi collaboratori col suo lavoro di fabbricante di tende (2, 7). Lo spinge a ciò un motivo soprannaturale e non una diffidenza verso i suoi fedeli, tanto diletti, con i quali si è comportato come una nutrice, come un padre (2, 8-11).

« *La nostra predicazione non è ispirata da errore o da motivo indegno o da inganno, ma come ci è stato affidato da Dio, che ce ne ha giudicati degni, predichiamo l'Evangelo, non per piacere agli uomini, ma a Dio che scruta i nostri cuori.*

« *Mai, infatti, abbiamo avuto parole adulatorie, come ben sapete; mai uno scopo recondito di cupidigia, Dio ne è testimone; mai cercammo la considerazione umana da voi o da altri; pur potendo far sentire l'autorità di Apostoli di Cristo; ci siamo invece comportati in mezzo a voi con dolcezza, come una madre che circonda di amorevoli cure i propri nati. Nella nostra tenerezza per voi, avremmo amato donarvi non soltanto l'Evangelo di Dio, ma ancora la nostra stessa vita, tanto ci eravate cari!*

« *Ricordate, infatti, o fratelli, il nostro lavoro, l'ardua nostra fatica: vi predicammo l'Evangelo di Dio mentre lavoravamo di giorno e di notte, per non essere a carico di nessuno di voi.*

« *Voi siete testimoni a Dio, di quanto pia, giusta e irreprensibile, sia stata la nostra condotta verso di voi credenti. Ben lo sapete: come un padre i suoi figli, abbiamo esortato, incoraggiato e scongiurato ciascuno di voi a condurre una vita degna di Dio che vi ha chiamati al suo regno e alla sua gloria* ».

Nella lettera ai Corinti (1 *Cor.* 9, 7-18) l'Apostolo esprime il motivo soprannaturale che lo spinge a non usare del diritto di essere sostentato dai fedeli. « *Rinunziamo a tutto per non creare ostacoli all'Evangelo di Cristo. Annunciare l'Evangelo non è per me un titolo di gloria; è un dovere, un obbligo che m'incombe. Ah, guai a me se non annunciassi l'Evangelo! Se*

avessi l'iniziativa di questo compito, avrei diritto a una ricompensa!... Il mezzo allora per me di avere una ricompensa, è il seguente: nella mia predicazione, annunziare gratuitamente l'Evangelo, rinunziando al diritto che l'Evangelo mi conferisce».

Rifulge l'umiltà di Paolo; il suo spirito di sacrificio.

L'Apostolo continua la sua apologia: il suo affetto per i Tessalonicesi è rimasto immutato; non è vero che egli sia fuggito pensando unicamente a sé e abbandonando gli altri con indifferenza, al loro destino (2, 13; 3, 1-13). Egli tentò due volte di ritornare in mezzo a loro, ma Satana glielo ha impedito. Non potendo farlo personalmente, mandò il diletto Timoteo ad incoraggiarli, a informarsi di loro; e al suo ritorno, apportatore di così liete notizie, l'Apostolo si sente rivivere.

Ripete pertanto il suo ringraziamento all'Altissimo e le lodi ai fedeli, porgendo loro i voti del suo tenerissimo cuore.

« Cor Pauli, cor Christi » dirà s. Giovanni Crisostomo.

Qui termina la parte principale ed unitaria della lettera (cc. 1-3). Il resto (cc. 4-5) è costituito da raccomandazioni pratiche, varie e distinte, brevi e talora brevissime, che si susseguono, senza costituire un insieme organico.

1. Si conservino puri (4, 1-8).
2. Progrediscano sempre più nella carità soprannaturale (4, 9-13).
3. Temperino le manifestazioni esterne in occasione della morte di qualche congiunto, dimostrando, ai Gentili che non hanno speranza alcuna, la propria fede non solo nella immortalità dell'anima, ma anche nella futura risurrezione dei corpi (4, 13-18).
4. Aspettino con fervore il realizzarsi delle promesse e profezie divine sulla sconfitta della Sinagoga persecutrice e sul trionfo del regno di Dio, la Chiesa, preparandoci con la preghiera e la santità della vita, sempre preparati (5, 1-11).
5. Rispettino ed amino i Capi della comunità; correggano gli oziosi e quanti han bisogno di riprensione; siano sempre lieti nel Signore, perseveranti nella preghiera, sempre grati a Dio; stiano attenti ai doni dello Spirito Santo e ai suoi carismi, fuggano ogni male (5, 16-22).

Paolo chiude invocando per i fedeli ogni grazia del Signore e inviando loro il suo saluto (5, 23-28).

Il testo della 3ª esortazione è il seguente:

(4, 13) « *Non vogliamo che siate nell'ignoranza, o fratelli, circa i defunti (= quelli che si addormentano), affinché non vi abbandoniate alla tristezza, come gli altri che non hanno speranza alcuna.*

14. *Se, infatti, crediamo che Gesù è morto e risuscitato, così anche Iddio condurrà con Gesù quanti muoiono in Lui.*

15. *Questo, infatti, vi dichiariamo sulla parola del Signore: noi, vivi, superstiti, non saremo separati dai nostri defunti, alla venuta del Signore* (eméis, oi zòntes, oi perileipòmenoi, éis tén parusìan tu kuriù ù mè ftàsòmen tùs koiméthéntas).

16. *Perché il Signore in persona, al comando, al grido di un arcangelo, allo squillo della tromba divina scenderà dal cielo e, prima, i morti nel Cristo risorgeranno,* 17. *quindi, noi, attualmente vivi, superstiti, insieme ad essi, saremo rapiti sulle nubi verso il Signore in cielo e così saremo sempre col Signore.* 18. *Consolatevi pertanto scambievolmente con tali parole.*

La traduzione offerta è l'unica che rispetti la sintassi e il vocabolario: il verbo *periléipomai* non si costruisce mai con *éis* e l'accusativo; invece il verbo *ftàno* è sempre costruito in san Paolo con *éis* e l'accusativo che sempre precedono lo stesso verbo: (vedi *Rom.* 9, 31 e *Filip.* 3, 16); i due participi (*vivi, superstiti*), in greco con l'articolo, equivalgono a due proposizioni relative, praticamente, due aggettivi, che vanno uniti al soggetto e perciò vanno distaccati dal verbo che, solo, si riferisce al futuro.

Questa traduzione esclude ogni attesa dell'imminente fine del mondo, non solo in Paolo, ma negli stessi fedeli; attesa fallace che avrebbe costituito un errore teologico, di cui la predicazione apostolica, *per absurdum* essendo dotata d'infallibilità, sarebbe stata l'unica causa.

Gli autori (gli escatologisti) che erroneamente traducono: noi, *lasciati per la parusia,* concludono che san Paolo qui esprima, insegni la prossimità della fine del mondo, e che egli e i suoi contemporanei non sarebbero morti, ma avrebbero assistito da vivi alla « parusia » (cioè alla venuta) del Signore.

Tutto ciò è in contrasto con tutto l'insegnamento chiarissimo dell'Apostolo nelle altre lettere: universalità assoluta della morte, per tutti: *Rom.* 5, 12-21; *Hebr.* 9, 27; universalità della risurrezione dei corpi: 1 *Cor.* 15, 22: « *Come infatti tutti muoiono in Adamo, così pure tutti in Cristo saranno richiamati in vita* » e v. 51 « *Tutti morremo e tutti saremo trasformati* »; cer-

tezza e desiderio che Paolo ha della propria morte per congiungersi al Cristo in cielo: 2 *Cor.* 5, 6 ss.; *Filip.* 1, 21 ss. « desidero ardentemente di separarmi dal corpo, per essere con Cristo »; 2 *Tim.* 4, 6 ss... (1).

Lo scopo dell'esortazione — messa, si noti, soltanto al terzo posto — è espresso nettamente all'inizio, v. 13: i fedeli non devono abbandonarsi a manifestazioni di lutto, come i pagani che non hanno « alcuna speranza » nell'al di là; anche in tali circostanze devono testimoniare la loro fede; essi che oltre alla immortalità e salvezza dell'anima, credono nella risurrezione finale degli stessi corpi.

Gli stessi corpi, ora rimpianti, risorgeranno, e saremo tutti insieme a risorgere e a partecipare al trionfo finale del nostro Redentore, morto e gloriosamente risorto, col corpo fulgido di gloria, come era apparso a san Paolo sulla via per Damasco.

La 4ª esortazione passa a trattare di un altro argomento.

— 5, 1 « *Per quel che riguarda il tempo e l'ora, o fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva* (evidentemente di questo tema Paolo aveva parlato ai Tessalonicesi, a differenza della risurrezione finale, di cui nell'esortazione precedente).

2 *Voi stessi sapete perfettamente che il giorno del Signore viene come un ladro nella notte.* 3 *E quando diranno: — Pace e sicurezza —, allora improvvisamente la rovina si abbatterà su di essi* (sono i Giudei; "la rovina" è la distruzione di Gerusalemme: si tratta delle parole stesse di Gesù, nella sua profezia sulla fine di Gerusalemme, in *Matteo* 24), *come i dolori del parto su la donna incinta, e non sfuggiranno.*

4. *Ma voi, o fratelli, non siete nelle tenebre, perché questo giorno vi sorprenda come un ladro;* 5 *tutti voi siete partecipi della luce...*

---

(1) Per la retta esegesi di questa pericope e delle due lettere, vedi il nostro libro: *Gesù e la fine di Gerusalemme e l'escatologia in san Paolo*, 2ª ed. Rovigo (Istituto Padano Arti Grafiche) 1971. È merito del P. Allo di aver reagito contro gli escatologisti nei commenti alla *Apocalisse* (3.a ed. Paris 1933), alla 1.a (2.a ed. Paris 1935) e 2.a ai Corinti (Paris 1937, sempre nella grande e preziosa collana *Études Bibliques*), e nell'articolo di notevole sintesi: *L'évolution de l'Evangile de Paul*, in *Vivre et penser*, 1941. Ma specialmente: A. Romeo, *Nos qui vivimus, qui residui sumus*, in *Verbum Domini* 9 (1929) 307-312, 339-347. 360-364; *Omnes quidem resurgemus*, ivi, 14 (1934) 142-148. 250-255. 267-275. 313-320. 328-336. 375-378. Articoli ripresi nel bel libro, id., *Il presente e il futuro nella rivelazione biblica*, Desclée, Roma-Parigi-Tournai-New York, 1964. K. Staab, *Die Briefe an die Thessal.*, Regensburg 1950, pp. 9-49.

9. *Dio infatti non ci ha destinati all'ira, ma all'acquisto della salvezza per il Signore Nostro Gesù Cristo,* 10 *il quale è morto per noi, affinché sia quando vegliamo che quando dormiamo, viviamo sempre in unione con Lui.* 11 *Perciò, consolatevi scambievolmente* (sotto la persecuzione che subivano da parte dei Giudei) *ed edificatevi l'un l'altro, come già fate.*

Tutti gli esegeti (2) riconoscono che in questi versetti san Paolo riprende e ripete letteralmente, come vedremo anche per i primi due cap. della 2 *Th.*, il tema di Gesù nella profezia sulla distruzione di Gerusalemme (*Mt.* 24; *Lc.* 17, 20; 18, 8; 21: qui san Paolo ripete quanto ci riferisce l'Evangelo di san Matteo, ché quello di Luca non ancora era scritto), con le medesime esortazioni — sempre valide — di essere vigilanti, perché la morte può sorprendere ciascuno improvvisamente (cf. 1 *Th.* 10; 2, 16), specialmente in occasione di castighi collettivi.

L'eco delle parole di N. Signore è palese (3).

Mt. 24 v. 36 « *Quanto al giorno e all'ora nessuno sa nulla...* 42 *Vegliate, dunque, perché non sapete in qual giorno il Signore viene...* 43 *Se il padrone di casa avesse saputo in quale vigilia della notte il ladro doveva venire...* ».

Nostro Signore, in *Mt* 24 e passi cit., parla direttamente ed unicamente della fine di Gerusalemme, come si riconosce sempre più (4).

« *Giorno del Signore* », come nei profeti del Vecchio Testamento (cf. *Amos* 5, 18-20; *Is.* 2, 12; 13, 6.9; *Joel.* 1, 15 ecc.), indica l'intervento particolare del Signore nelle vicende umane; quando il Signore interviene con la sua giustizia a punire i pravi e a proteggere i suoi fedeli. Intervento spettacolare della potenza del Messia (« giorno » o « venuta » = in greco « parusia » del Signore), dato come profezia di speranza per la Chiesa nascente, perseguitata dai Giudei, è appunto la distruzione di Gerusalemme (ancora in *Mt.* 10, 23; 26, 63 s. dinanzi a Caifa...). San Paolo, data la persecuzione violenta dei Giudei, contro i fedeli a Tessalonica, ne aveva parlato, riferendo le parole profetiche di Gesù e qui 1 *Th.* 2, 14-16 aveva ripetuto: è

(2) Plummer; Orchard, in *Biblica* 19 (1938) 24-31; lo stesso Buzy; Amiot; Rinaldi; Staab...

(3) Cf. Orchard; Rinaldi, *comm. ai Tess.*, p. 104-108...

(4) A. Feuillet; P. Benoit; C. Spicq; J. A. O'Flynn; A. Romeo... Vedi il mio libro citato, nella prima parte.

imminente, sta già sulle loro teste « l'ira che viene »: è ormai sui Giudei totale e definitiva.

Esortazione utilissima per animare alla perseveranza quei neofiti oppressi così gravemente dalla persecuzione.

A conferma del diverso tema trattato nella 3ª e nella 4ª esortazione, faccio osservare come, mentre in questa ultima è palese e frequente la dipendenza da *Mt.* 24, non si ha invece di essa alcuna traccia in 1 *Th.* 4, 13-18: sono due temi ben distinti.

L'*ira* di cui si parla in 5, 9 dagli esegeti è giustamente identificata all'*ira* già ricordata due volte c. 1, 10 e 2, 16; si tratta dunque del medesimo castigo, cioè la distruzione di Gerusalemme.

Essa è detta « prossima », « totale e definitiva » e può portare improvvisa la morte e la condanna per l'empio.

Qui evidentemente le due « venute » o manifestazioni del Cristo Giudice, nel castigo collettivo e nel giudizio particolare, per ciascuno, si associano.

I fedeli di Tessalonica, nelle cui orecchie risuonava l'insegnamento ricevuto a viva voce da s. Paolo, non avevano difficoltà alcuna a comprendere i riferimenti, rilevati nella lettera; per essi nessuna confusione era possibile tra le tre manifestazioni o « venute » del Cristo Giudice: alla morte di ciascuno, giudizio particolare; nel castigo, per la distruzione di Gerusalemme; ed infine, in occasione della risurrezione dei corpi, alla fine dei tempi.

E vedremo subito san Paolo rifarsi in 2 *Th.* alle precisazioni, date loro oralmente, circa i segni che devono precedere la realizzazione della profezia di Gesù sulla distruzione di Gerusalemme, la quale deve essere attesa con fiduciosa calma.

È questa l'idea svolta nella seconda lettera, prolungamento naturale della prima.

La seconda lettera ai Tessalonicesi

Scritta alcuni mesi dopo la prima, la lettera è una rettifica.

— Dopo il saluto iniziale (1, 1 ss.) e il più vivo ringraziamento a Dio per la loro perseveranza nella fede e nella pratica della carità, pur tra le vessazioni dei Giudei, l'Apostolo anima i fedeli con la ripetuta promessa del trionfo del regno di Dio, della loro liberazione dalla odiosa persecuzione giudaica (eventi

ai quali devono prepararsi degnamente, v. 11 s.) e con la minaccia per i Giudei del meritato castigo (1, 3-10).

È lo stesso tema della 4ª esortazione: 1 *Th.* 5, 1-11.

Segue quindi la rettifica: non devono lasciarsi turbare quasi sia imminente « il giorno del Signore »; non devono lasciarsi ingannare; egli ha dato loro dei segni inconfondibili che ne preannunziano la realizzazione...; li richiamino alla mente: 2, 1-17.

Seguono un ammonimento generico, che è anche un voto di Paolo (3, 1-5); ancora una riprensione energica per quei fedeli che continuano a vivere alle spalle degli altri (3, 6-15); e infine l'augurio e il saluto finali (3, 16-18).

Ecco testualmente la rettifica, tormento degli escatologisti.

— 2. v. 1 *Or vi preghiamo, o fratelli, per quanto riguarda la venuta* (« parusia ») *del nostro Signore Gesù Cristo e il nostro adunarci con Lui* (*episunagogé* = *Mt.* 24, 31), 2 *di non lasciarvi così presto turbare di animo* (= *Mt.* 24, 4-5) *o allarmare per qualche rivelazione, qualche detto o qualche lettera a noi attribuiti, che presenterebbero come imminente il giorno del Signore.* 3 *che nessuno vi illuda in alcun modo.*

È necessario che prima si verifichi l'apostasia (= *Mt.* 24, 9.10.12), *e si manifesti l'iniquo, il dannato,* 4 *l'avversario, colui che si esalta al di sopra di ciò che porta il nome di Dio o è oggetto di culto, fino ad insediarsi nel Tempio di Dio e a proclamarsi Dio* (= *Mt.* 24, 15: « *Quando vedrete l'infamia devastatrice — o la desolante abominazione — già annunziata da Daniele, istallata nel Luogo Santo, il Tempio, allora quei che stanno in Giudea fuggano...* »). Profezia che si avverò quando in Giudea i Capi dei sicari, profanarono il Tempio e vi si installarono, come descrive Giuseppe nella *Guerra giudaica,* IV, 3, 10-14; 4, 3).

5. *Non ricordate come, quando ero tra voi, vi dicevo queste cose?*

6. *E voi ben conoscete l'impedimento attuale* (tò katécon) *per cui l'avversario non può manifestarsi, che nel momento assegnatogli.*

7. *Il mistero d'iniquità, infatti, già esercita la sua azione nefasta, solo che c'è chi attualmente lo trattiene* (o karéchòn, participio maschile, che indica una persona) *fino a che non venga tolto di mezzo.* 8. *Ed allora l'iniquo si manifesterà — ma Gesù lo distruggerà col soffio della sua bocca, l'annienterà*

con lo splendore della sua venuta (« parusia ») — 9. *e la manifestazione dell'empio per l'azione di Satana sarà accompagnata da ogni specie di portenti, segni e prodigi ingannevoli,* 10. *e da ogni specie di seduzione, di cui l'iniquità è capace, a danno di quelli che si perdono perché non hanno accolto l'amore per la verità che li avrebbe salvati...* ».

Chiave di volta, per l'esegesi del brano e del tema in esso trattato, è l'identificazione della potenza (l'impedimento, ciò che trattiene, al neutro tò katéchon v. 6 e della persona (chi trattiene, participio maschile) che impedisce la manifestazione, l'attuazione piena di questo iniquo furore.

Proprio su tale identificazione, infatti, si sono infranti tutti i tentativi fatti dagli esegeti che vogliono rimettere l'Anticristo, l'avversario, alla fine del mondo. Tale proiezione della pericope... alla fine del mondo, rende la pericope inspiegabile. Lo riconosceva sant'Agostino: « Devo confessare di ignorare completamente quel che san Paolo abbia detto » (*De Civitate Dei* 20, 19). Lo ripete don Giuseppe Ricciotti (*S. Paolo Apostolo,* p. 384), dopo aver constatato che lo sforzo degli esegeti suddetti si esaurisce in ipotesi, semplici ipotesi, per nulla soddisfacenti, continua: « I sette sigilli che chiudono l'arcano libro potrebbero essere infranti dai Tessalonicesi che udirono s. Paolo sull'argomento ».

Ma basta cambiar visuale. Basta non insistere su una strada — quella della fine del mondo — che da se medesima, sfociando nel buio, dimostra di non essere la giusta.

Basta fermarsi alla semplice osservazione: Paolo dice che già allora, mentre egli scrive, *il mistero d'iniquità* agisce, è in azione, esercita la sua nefasta potenza; ed è ostacolata da qualcosa, da qualcuno che impedisce che si sfoghi come vorrebbe: « *Voi conoscete l'impedimento attuale* ».

Più chiaro di così non è possibile indicare che sia l'Iniquo, con la sua azione nefasta, sia l'impedimento (potenza e persona), stan lì di fronte, agiscono, quando san Paolo scrive, nel 50-51 d.C. L'empio, l'iniquo, sono i Giudei persecutori. Ed ecco l'identificazione della potenza (neutro) e della persona che trattengono, impediscono l'avversario. Riporto letteralmente dal mio libro già citato (*Gesù e la fine di Gerusalemme; l'escatologia in san Paolo,* 2ª ed. Rovigo 1971, pp. 304-312).

« Il neutro, (tò katéchon) del v. 6 esprime una funzione impersonale dell'ostacolo, il maschile del v. 7 (ò katéchon) l'agente personale di questa medesima funzione. Bisogna riconoscere

che l'unica spiegazione, che tiene conto del passaggio dal neutro al maschile è la più antica, e la più comune dai Padri della Chiesa ai moderni. — (pur nei diversi modi, in cui è intesa: Borncmann. Wohlenberg, Milligan, Dobschütz, Findlay, Vosté, e ancora O. Eck, *Urgemeinde und Imperium*, Gutersloh 1940, p. 43.67 s. M. Dibelius, *Rom und die Christen im I. Jahrhundert*, Heidelberg 1942, p. 214 - in *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie*) —: il neutro indica l'impero di Roma, l'autorità di Roma, il maschile il rappresentante di questa autorità in Palestina ».

Così Oscar Cullmann, p. 212, nel lungo articolo, dedicato all'argomento, nel 1936. (5)

Il P. Vosté definiva « tradizionale » e quasi « apostolica », questa spiegazione che vede nell'ostacolo l'Impero di Roma e il suo rappresentante in Palestina.

L'obiezione, ripetutamente formulata (O. Cullmann, Buzy ecc.), contro di essa: — ma l'Impero romano è caduto e l'Anticristo con la fine del mondo, non è venuto —, svanisce quando, invece di proiettare indebitamente questo brano alla fine dei tempi, si spiegano i termini nel loro vero significato e alla luce di Mt. 24; da cui sono presi; e quando si guardi un po' alla realizzazione della profezia di Gesù.

I Giudei, — il Giudaismo —, sono trattenuti nel loro odio feroce contro la Chiesa nascente, dall'autorità di Roma. Simulano una sommossa popolare per uccidere, senza autorizzazione, santo Stefano (31 circa d.C.; *Act.* 7, 57-60); solo un intervento provvidenziale di un tribuno, toglie loro di mano Paolo, mentre lo tirano fuori dal Santuario per ucciderlo (*Act.* 21, 27-34); lo stesso tribuno deve mandarlo sotto scorta a Cesarea, per sventare la congiura fatta per sopprimerlo (*Act.* 23, 12-35). Sotto Erode Agrippa — appena cioè al posto del procuratore romano subentra un discendente di Erode, che vuole ingraziarsi i Giudei —, viene ucciso Giacomo, e Pietro dovrebbe subire la stessa sorte, senza l'intervento miracoloso di un angelo (*Act.* 12): Erode Agrippa mirava a tagliare la testa alla Chiesa nascente, colpendo i capi.

Invece, ritornata la Giudea sotto i procuratori romani (dal 42 al 62: dalla persecuzione di Agrippa, morto qualche anno

(5) O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire de s. Paul*, in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 16 (1936) p. 210-245.

dopo, fino all'uccisione di Giacomo, cugino del Signore), la Chiesa vive in pace. « Questa tregua di venti anni è senza dubbio procurata dall'Amministrazione romana che ha ripreso il governo della Giudea... (6).

Nel 61 o nel 62 il sommo sacerdote Hanan il giovane, approfittando dell'occasione che Festo era morto e che Albino, suo successore, non era ancora arrivato, radunò il Sinedrio e vi fece comparire il cugino di Gesù, chiamato Giacomo e alcuni altri, come colpevoli di aver violato la legge e li fece lapidare: Giuseppe, *Ant.* XX, 9 » (7).

L'odio esploderà violento, il Giudaismo potrà manifestare finalmente il suo volto, contro le Genti e contro i Cristiani, quando questa autorità, nel suo rappresentante, sarà messa da parte.

L'obiezione proposta di sopra: — ma l'Impero romano è finito e l'Anticristo non è apparso —, non tiene conto del testo. In esso, infatti, è il rappresentante di Roma, la persona che trattiene, che viene messa da parte; non si può perciò parlare di « fine dell'Impero »; — questa non c'entra affatto.

Si tratta di una ribellione. È quel che avvenne, quando i Giudei, con in testa gli Zeloti, si ribellarono alle vessazioni del procuratore romano Gessio Florio, scacciandolo verso la metà del 66 d.C.; (8) e quindi attaccarono e sconfissero il delegato di Siria, Cestio Gallo, — ai primi di novembre di quel medesimo anno —, il quale era intervenuto con un esercito per sottomettere i ribelli.

Gli eventi, cui ora alludevo, sono descritti al vivo, come di consueto, da G. Ricciotti nel suo capolavoro, *La storia d'Israele* (9).

— « Nel maggio del 66, alle gesta provocanti di Floro, rispose l'aperta rivolta, e Floro dovette ritirarsi da Gerusalemme.

Gli estremisti, Zeloti-Sicari, si spinsero decisamente in lotta aperta contro i Romani, s'impadronirono della fortezza di Ma-

(6) G. Lebreton - G. Zeller, *La Chiesa primitiva.* A. Fliche - V. Martin, *Storia della Chiesa,* I (trad. it.) Torino 1937, p. 209.

(7) Ivi, p. 209.

(8) Cf. Flavio Giuseppe, *Bell.,* II, 17 ** 546-555.

(9) Cf. RICCIOTTI, *La Storia d'Israele* (2. ed.), Torino 1935, vol. II, da p. 471 in poi.

sada, uccidendone la guarnigione romana; imposero la decisione di non compiere più il sacrificio quotidiano offerto nel Tempio per l'imperatore; il che significa aperta dichiarazione di guerra. In agosto-settembre i soldati romani, comandati da Metilio, assediati nella torre Antonia, chiesero il libero passaggio, con la proposta di deporre le armi.

« L'offerta fu accettata dai Sicari con giuramento, e i Romani uscirono senza alcuna molestia; ma, appena deposte le armi, furono trucidati; Metilio promise di farsi circoncidere ed ebbe salva la vita: tutti gli altri si lasciarono uccidere senza difendersi, solo gridando a gran voce il giuramento ricevuto.

« Questi episodi suscitarono nell'Impero violente e sanguinose reazioni contro i Giudei. A Cesarea, la popolazione pagana ne uccideva 20.000; così in altre città e particolarmente ad Alessandria.

« A questo punto intervenne Cestio Gallo, governatore di Siria, scendendo da Antiochia, lungo la costa, con un esercito di circa 30.000 uomini. "Strada facendo incendiò Zabulon, in Galilea, e più giù, all'altezza di Gerusalemme, la città portuale di Joppe (Giaffa) e Lydda. Cadeva in quel tempo la festa dei Tabernacoli" (o delle Capanne).

« Il popolo, affluito per l'occasione a Gerusalemme, si era armato, e con un'improvvisa sortita inflisse un notevole scacco alle truppe di Gallo. Egli tuttavia avanzò verso la capitale, e si accampò sul monte Scopus, per attaccarla dal nord. Il quartiere di Bezetha fu presto conquistato e dato alle fiamme; ma, quando Gallo attaccò il Tempio, fu respinto. Egli allora, improvvisamente, ordinò la ritirata.

« Forse l'impresa gli apparve durissima. Comunque, "la ritirata rese baldanzosi gl'insorti, che si misero alle calcagna dell'esercito respinto e lo molestarono assai gravemente; tanto che, nella seconda parte del cammino, la marcia dei Romani si convertì in una vera fuga; nel classico punto di Beth-horon avvenne una rotta, e gl'inseguiti abbandonarono quasi tutto il materiale bellico. Tuttavia il forte dell'esercito riuscì a salvarsi rientrando in Antiochia. Terminato l'inseguimento, gl'insorti tornarono trionfanti e carichi di preda a Gerusalemme; si era ai primi di novembre.

« È inutile dire che il successo ottenuto esaltò a dismisura i già bollenti spiriti degl'insorti: nella vittoria essi dovettero scorgere la prova evidente dell'assistenza di Jahvé, videro tor-

nata l'epoca eroica dei Maccabei, forse anche già contemplarono la collina di Sion (*Is.* 2, 2...) "stabilita sulla sommità dei monti, elevata sopra ai colli", anche sopra al colle del Campidoglio.

« E invece aveva inizio da allora la fatale repressione di Roma che porterà alla distruzione di Gerusalemme, del Tempio e della Nazione ».

« E quando diranno — "pace e sicurezza" — allora, improvvisamente la rovina si abbatterà su di essi » (I *Thess.* 5, 3).

Nerone, appena ebbe notizia della sconfitta di Cestio Gallo e della totale insurrezione della Giudea, nominò, per la repressione, il generale Tito Flavio Vespasiano che, con vigore, renderà maturo il trionfo finale, colto dal figlio Tito, dopo la sua nomina a Imperatore.

Ma dal novembre del 66 ai primi mesi (marzo-aprile) del 70, quando iniziò l'assedio diretto e durissimo di Gerusalemme, e ancora fino alla fine (luglio-agosto) il Giudaismo, nell'espressione più fanatica degli Zeloti, ebbe la sua effimera ma tanto feroce affermazione.

È inutile avvisare che non intendo tramutare la profezia di Gesù in una cronaca: basta far rilevare come la realizzazione la confermi e la illumini, indiscutibilmente, nelle linee essenziali; senza pretendere di fissare per ogni particolare il suo corrispettivo negli eventi narratici da Giuseppe.

* * *

« Il mistero d'iniquità è già in azione, solo che c'è chi attualmente lo trattiene fino a che non venga tolto di mezzo » versetti 8-11.

Ancora per questi versetti, la luce viene dal parallelismo con *Mt.* 24. San Paolo, al v. 8 premette, come risposta immediata all'effimero trionfo dell'Iniquo, l'intervento di Gesù; è un'anticipazione che va posta tra virgolette. Ed esprime tale intervento con un riferimento a *Is.* 11, 4 nella prima parte del v. 8 e con un riferimento a *Mt.* 24, 27 nella seconda parte.

« Il testo messianico, cui l'Apostolo testualmente si ispira: — "darà addosso al violento con la verga della sua bocca e col soffio delle sue labbra darà morte al malvagio" (*Is.* 11, 4) —, celebra la giustizia del rampollo di Jesse, che non lascerà più

i violenti opprimere i deboli e i poveri, ma eserciterà una pronta ed esatta vendetta contro gli empi » (10).

San Paolo, citando questo testo, sembra voglia appunto presentare il castigo dell'« Iniquo » come vendetta per i fedeli perseguitati; è un pensiero analogo a quello svolto in *Lc.* 18, 1-7 dove la distruzione di Gerusalemme è presentata come la vendetta (ekdìkésis) del Cristo per i fedeli perseguitati; analogo a quello espresso già in I *Thess.* 2, 14-16 dove l'ira divina contro i Giudei è il castigo delle persecuzioni da essi compiute contro la Chiesa (11). Più ancora, è l'idea affermata in questa stessa II *Thess.* 1, 4-10.

Il Signore annienterà l'avversario « con lo splendore (epifàneia) del suo intervento ». « Il termine scelto epifàneia non è frequente sotto la penna dell'Apostolo; assente dal resto del Nuovo Testamento, fa pensare a un testo di Mt dove, in un identico contesto di castigo, si trova associata l'idea di manifestazione (sotto la forma verbale con quella di « venuta »: « Come la folgore parte dall'oriente e brilla fino all'occidente, così sarà della venuta del Figlio dell'uomo » *Mt.* 24, 27. L'accostamento, il parallelismo era già stato stabilito dall'Orchard (12).

Ora il testo evangelico riguarda il castigo che colpirà la Sinagoga persecutrice (13).

« Sorgeranno falsi messia e falsi profeti che opereranno grandi miracoli e prodigi, fino a ingannare, se fosse possibile, gli stessi eletti... » (14).

Cecità promessa da Dio (v. 11 s.); cecità che deriva naturalmente dall'opposizione tenace e ostinata alla luce (cf. tutto l'evangelo di san Giovanni; *Mt* 23 ecc.). Il Signore aveva detto ai Giudei, che essi, oppositori e testardi sprezzatori della sua parola, avrebbero accolto, con la massima leggerezza, qualunque altro pseudo-messia; si sarebbero lasciati ingannare da ogni altro imbroglione (*Io.* 5, 43). È quel che si realizzerà, afferma san Paolo, e che Flavio Giuseppe attesta ripetutamente

(10) E. Cothenet, *La II épître aux Thess. et l'Apocalypse synoptique*, in *Recherches de science religieuse* 42 (1954) 5-39.

(11) E. Cothenet, art. cit., p. 35; A. Feuillet, *La venue du Règne de Dieu.* In *Recherches de science religieuse*, 36 (1948) p. 560-565.

(12) *Biblica*, 19 (1938) p. 34.

(13) A. Feuillet, *La synthèse eschatologique de saint Matthieu*, in *Revue Biblique*, 56 (1949), p. 50; P. Benoit, com. a S. Matteo, p. 139, in nota.

(14) E per la realizzazione, cf. Flavio Giuseppe, *Bell.*, VI, 5 §§ 284-315.

avvenuto, durante il triste e lungo periodo che va dalla ribellione (66 d.C.), alla distruzione di Gerusalemme (alla metà circa del 70).

« Se si riconosce la rispondenza tra II *Thess.* 2, 9.10 e *Mt* 24, 24 (ed è ammesso ormai sempre più comunemente: Orchard, Cothenet, Rinaldi, ecc) si potrà dire nella maniera più precisa che questi "che si perdono" in opposizione ai Cristiani, sono i Giudei increduli, chiusi al messaggio evangelico ».

Per questo Iddio manda loro una potenza seduttrice... Affermazione dura che sembra attribuire direttamente a Dio l'indurimento degli increduli.

« Si pensi a I *Reg.* 22, 23 in cui è detto che Dio manda uno spirito menzognero nella bocca dei profeti (= falsi profeti) di Achab: così essi gli ispireranno una falsa confidenza e l'indurranno ad attaccare Ramoth di Galaad dove troverà la morte. Allo stesso modo, Dio sembrerà per un po' favorire i disegni dell'Empio perché a lui si uniscano, a lui prestino fede tutti quelli che meritano di essere inglobati nella rovina.

« Nella maniera più precisa, il termine di "seduzione" (plánè) risponde alla predicazione della "seduzione" (planâv) formulata dal Redentore (*Mt.* 24, 4 s.; 11, 24) » (15).

I Giudei « che non conoscono Dio, che non obbediscono all'Evangelo di Nostro Signore » (I *Thess.* 1, 7 s.; 2, 14-16), sono proprio essi che subiranno il tremendo castigo.

Mentre, per i Cristiani, c'è la consolante profezia della mirabile espansione della Chiesa, in connessione con la distruzione di Gerusalemme (*Lc.* 21, 28-31; II *Thess.* 2, 17).

Conclusione

San Paolo a Tessalonica, dinanzi alla violenta persecuzione giudaica, aveva comunicato ai fedeli tale profezia; imitando l'esempio di Nostro Signore che, dopo aver predetto ai suoi seguaci sofferenza e persecuzioni, aveva aggiunto subito la promessa del trionfo della Chiesa. San Paolo conosceva dalla catechesi apostolica che la distruzione di Gerusalemme sarebbe avvenuta prima che scomparisse la generazione contemporanea del Redentore (*Mt* 24, 34 e passi paralleli), ma ne ignorava la data esatta, determinata, taciuta da Nostro Signore (*Mt.* 24, 36; *Mc.* 13, 32). Eran passati circa 20 anni (dal 30 al 51 circa d.C.)

(15) Cothenet, art. cit., p. 33-34.

e Paolo la riteneva già prossima (I *Thess.* 1, 10; 2, 16; cf. 5, 1-11). Ma segnala con chiarezza i segni non ancora realizzati, i quali ne indicheranno l'imminenza (II *Thess.* 2, 1-12).

Nessuna meraviglia e nessun errore (nessuna dottrina nuova), se, ancor più, i fedeli, sotto la sferza delle persecuzioni, l'abbiano creduta imminente. Ma san Paolo aveva già comunicato loro i segni premonitori, e, tra questi, il segno immediato e inconfondibile, della ribellione a Roma e della profanazione del Tempio. Non dovevano, non potevano pertanto lasciarsi andare ad attese inutili o a crearsi illusioni che potevano riuscire pericolose.

In tal modo, si spiega perché san Paolo non ritorni più, nelle sue altre lettere, su quest'argomento (*Gal., Cor., Rom.*, ecc.); è questione di circostanza ambientale; vi ritornerà, invece, con accenni abbastanza chiari, nella lettera agli Ebrei.

Mentre il tema del giudizio particolare, è comunissimo — abbiam visto — in tutte le lettere.

D'altronde, questa esegesi letterale, che esclude, in II *Thess.* 2 e negli altri brani finora esaminati, ogni riferimento alla fine del mondo, è la sola plausibile, che rende ragione del testo e del contesto come affermava L. Tondelli (16).

I primi cattolici, che osarono attribuire a s. Paolo l'errore o l'illusione della « parusia » imminente, furono A. Maier (1847), A. Bisping (1865). Nessun Padre e scrittore ecclesiastico.

Questo errore divenne il cavallo di battaglia dei modernisti, principe il Loisy. Nonostante il decreto della Pontificia Commissione Biblica (del 18 giugno 1915), in cui si dichiarava: « Non è permesso all'esegeta cattolico asserire che gli Apostoli, sebbene, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, non insegnino alcun errore, possono esprimere tuttavia propri sentimenti umani, anche se basati su un errore o un inganno » (J. M. Bover, *Teologia de san Pablo*, Madrid 1946, p. 894), P. F. Prat (tr. it. Teologia di s. Paolo, I-II, 7ª ed., Torino 1941; II, p. 340 ss.; l'originale è del 1921), divulgò l'interpretazione errata. Fu seguito dagli esegeti D. Buzy (1938), B. Rigaux (coll. Études Bibliques), Paris 1956, che, nel suo voluminoso e verboso commento rispolvera tutta la letteratura apocrifa giudaica, particolarmente l'apocalittica, anche se tardiva, posteriore al I sec. per la sua ipotetica ricostruzione, per tacere dei commenti mi-

(16) Cf. Tondelli, *Gesù Cristo*, Torino, 1936, p. 388-399.

nori. Il Rigaux è seguito in buona parte da P. Rossano, nella coll. « *La Bibbia* », ed. Marietti, Torino 1965.

Per la reazione, oltre agli autori citati più sopra, nota (1a), vedi il prezioso volume di J. Bonsirven, *L'évangile de Paul*, Aubier, Paris 1948; trad. it., *Il Vangelo di Paolo*, ed. paoline, (coll. Biblica, 3), Roma 1951; 2ª ed., 1955; e il c. III L'interpretazione escatologica, esposizione e critica, pp. 179-208 e nelle pp. 220-228, del nostro libro, già citato.

Dopo tale revisione si è resa palese l'inconsistenza di qualsiasi tentativo di ammettere una « evoluzione » nel pensiero di san Paolo su tale argomento.

« Il pensiero di Paolo, al riguardo, è costante — riconosce l'Amiot (com. p. 270) —, dall'epoca delle lettere ai Tessalonicesi fino a quella delle lettere pastorali, scritte dodici o quindici anni più tardi, alla vigilia del martirio ». (Nelle altre lettere non c'è traccia di questa presunta convinzione della imminente fine del mondo; anzi, c'è l'attestazione contraria (ad es., *Eph.* 2, 7).)

E quando s. Paolo scrive le sue lettere ai Tessalonicesi, ha già dietro di sé lunghi anni di studio, di meditazione, di ministero apostolico, ripetutamente favorito dalle rivelazioni del Signore (17).

« Ritorniamo all'intuizione prima, quella di Damasco, luce divina (2 *Cor.* 4, 6) che illumina tutto l'orizzonte, che rivela tutta l'economia cristiana: Gesù Cristo il mediatore universale, quindi Dio che vive ed opera in lui » (18).

San Paolo rivede sotto questa luce, tutte le sue credenze precedenti.

Nell'ottima sintesi: *Saint Paul et le mystère du Christ* (coll. *Maîtres Spirituels*: éd. du Seuil, Paris 1956), Claude Tresmontant puntualizza con precisione (p. 40 ss.): — « Paolo è chiamato a lavorare ad un'Opera iniziata molto prima di lui... Paolo è stato, come dice lui stesso, *"cooperatore"* di Dio, per questa Opera alla quale il Signore lo ha chiamato *"fin dal seno di sua madre"*.

— Cos'è quest'Opera divina? Paolo ha incontrato sulla via di Damasco il Cristo risuscitato. Ce lo dice egli stesso: egli ha

(17) Cf. Em. Osty, *Les ép. de s. Paul*, Paris 1945, p. XVI.

(18) J. Bonsirven, op. c., p. 47; A. Sabatier, *Paul*, p. 55.

appreso tutto dal Cristo glorioso. Questo incontro è il momento decisivo sulla vita di Paolo.

— Paolo non ha inventato il mistero del Cristo: tale mistero gli è stato rivelato dal Cristo medesimo.

— Paolo non è dunque un "autore" del quale si potrebbe esporre l'opera e il pensiero, dopo averne delineato la biografia; al contrario *è l'esistenza di Paolo che si inserisce nella economia di questo mistero del Cristo,* di cui egli è il dispensatore, il servitore;

— Paolo avrebbe rifiutato con orrore il termine di "paolinismo" che è stato applicato alla dottrina che si ricava dalle sue lettere.

— Il pensiero di Paolo, secondo Paolo, è il pensiero di Cristo che gli si è rivelato e che gli ha insegnato l'essenza del mistero di Dio.

— Fare del "paolinismo" cosa diversa dal pensiero del Cristo e della Chiesa, è precisamente una posizione che non è paolina. È nel Cristo che Paolo è fondato, è nel Cristo che egli è innestato, è dal Cristo che egli riceve ogni alito vitale e ogni conoscenza spirituale. L'azione di Paolo è l'azione stessa del Cristo che opera in lui. L'essere di Paolo è il Cristo: *"Non son più io che vivo, è il Cristo che vive in me"* (*Gal.* 2, 20). *"Per me vivere, è il Cristo"* (19).

L'evangelo di Paolo è lo stesso evangelo di Gesù.

Lo rileveremo in tutte le altre lettere. Qui, nelle prime due ai Tessalonicesi, ce n'è offerto un primo esempio tipico, e principalmente proprio sulle pericopi che abbiamo esaminato: quarta esortazione: I *Th.* 5, 1-11 e la rettifica o precisazione 2 *Th.* 2, 1-12. In esse san Paolo difende letterariamente, cita *ad litteram* il testo greco dell'evangelo di san Matteo, che riporta le parole di Gesù.

La dimostrazione è offerta nel c. IV del nostro libro citato *L'escatologia in s. Paolo,* p. 209-220; E. Cothenet, art. cit., in *Recherches de science religieuse,* 42 (1954) 5-39; dipendenza già riconosciuta dai grandi esegeti inglesi H. A. A. Kennedy, Plum-

(19) Allo stesso modo, J. Bonsirven, op. cit., pp. 23-36; Maurice Goguel, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ,* Paris 1904; A. Sabatier, op. cit., p. 51-64. 71. ecc.

mer; dagli autori cattolici dom J. B. Orchard, art. cit.; e nei loro comm., da F. Amiot; G. Rinaldi; K. Staab, ecc.

Secondo le fonti storiche a nostra disposizione, ad incominciare da Papia, risulta che l'apostolo san Matteo scrisse il suo Evangelo, in aramaico per i Giudei di Palestina; lo scrisse, prima di lasciare con gli altri apostoli la Palestina per predicare l'evangelo « fino ai confini della terra », secondo le parole di Gesù.

Ora, la partenza degli Apostoli dalla Palestina per la conversione delle Genti, sembra collegata con il segno dato dal Cielo: la celebre visione degli animali impuri, offerta a san Pietro, mentre si trovava a Ioppe; e che era appunto il cenno divino per il battesimo del primo pagano, il Centurione romano Cornelio con tutta la sua famiglia (*Act.* 10-11).

Dagli *Atti* inoltre si può dedurre con sicurezza che al 42 d.C., in occasione della persecuzione di Erode Agrippa I, nessun Apostolo era ormai a Gerusalemme ed in Palestina, quando fu ucciso Giacomo, fratello dell'evangelista Giovanni ed incarcerato Pietro; questi, liberato da un angelo, lasciò la Palestina.

Il primo evangelo dunque fu scritto verso il 40 d.C., dieci anni appena dopo la morte del Redentore (20).

Ben presto si pensò a tradurlo nella lingua ufficiale dell'impero, la lingua greca comune.

Quando san Paolo scrive nel 50-51 d.C. da Corinto le sue prime due lettere, la traduzione era già avvenuta; egli ne dipende letterariamente. E questa è una constatazione molto importante, per il valore storico e l'antichità del nostro primo evangelo canonico. La dottrina di s. Paolo è la dottrina medesima, sono le stesse espressioni, la stessa profezia del Cristo Gesù.

« Non passerà questa generazione, aveva detto Gesù nel 30, che tutto si avvererà ». Una generazione era considerata durare ca. 40 anni. E Gerusalemme fu distrutta esattamente nel 70.

---

(20) F. Spadafora, *Partenza degli Apostoli dalla Palestina. Motivo e tempo*, nel volume *Temi di Esegesi*, Rovigo 1953, pp. 424-441. Cf. A.v. Harnack, *Geschichte der althrist. Literatur bis Eusebius*, II, 243 ss. Eusebio, *Hist. Eccl.*, V, 18. 14; Clemente Aless., *Strom.* VI, 5.

Gesù aveva lasciato indeterminato il tempo preciso: il giorno e l'ora. Quando san Paolo scrive (50/51) sono passati già vent'anni e la punizione si poteva pensare vicina.

Ma san Paolo che ne aveva parlato ai suoi neofiti, data la violenta persecuzione che essi subivano dai Giudei, nello stesso tempo aveva precisato i segni e gli eventi dati dallo stesso Signore Gesù, che avrebbero preannunziato immediatamente il castigo tremendo e definitivo su Gerusalemme incredula e persecutrice.

San Paolo lo ricorda nella seconda lettera che, in tal modo, come abbiamo rilevato nella esposizione, è soltanto un complemento della prima, specificando solo la 4ª esortazione. Non c'è alcun contrasto od opposizione tra l'insegnamento della prima e della seconda.

Cade così anche il motivo principale addotto da quei critici che negano a Paolo la seconda lettera, per attribuirla ad un ignoto del II sec., il quale scriverebbe per correggere l'errore dell'Apostolo, presente nella prima!

La maggior parte degli esegeti, anche acattolici, riconosce e rivendica l'autenticità di questa seconda lettera (21).

FRANCESCO SPADAFORA

(21) Al riguardo, cf. P. Rossano, *Lettera ai Tessalonicesi*, già citata, Torino 1965, pp. 21-24. Eccezione fra i cattolici, il libro recente, in tre volumi, *Le lettere di Paolo*, ed. Borla, Roma 1980, pp. 81-179 per le nostre lettere. Gli autori, due giovani ex-alunni del P.I.B., G. Barbaglio (1° e 2° vol.) e Rinaldo Fabris (3° vol.) ricopiano l'estremista a-cattolico G. Bornkamm, *Paulus*, 1970; trad. fr.: *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève 1971, pp. 340. Egli di 14 lettere di s. Paolo, gliene nega sette: la *2 Th.*; la lettera agli Efesini; ai Colossesi; a Tito; le due a Timoteo; e quella agli Ebrei. Nega ogni valore storico agli *Atti* e fa morire s. Paolo anzi tempo, nel 60. Il Barbaglio e il Fabris, nei tre tozzi volumi, lo seguono pedissequamente!

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla « Aeterni Patris »*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell' autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

LA CONTROVERSIA CRISTIANO-ISLAMICA LATINA NEI SECOLI XI-XIV

(parte seconda)

PRESUPPOSTI CULTURALI DELLA CONTROVERSIA CRISTIANO-ISLAMICA LATINA DEI SECOLI XI-XIV

Considerando da un particolare punto di vista i testi più rilevanti della controversia cristiano-islamica latina dei secc. XI-XIV (35), sorge pressante un interrogativo: qual è il modo di far cultura dei controversisti latini, cultura storica si intende, trattandosi dell'Islam osservato nella sua genesi storica, nelle sue istanze giuridico-religiose e del suo singolare protagonista, Maometto? Il preoccupante dilagarsi dell'Islam è segnalato con accenti gravi, si dice che Maometto « consegnò con

(35) Si sono tenuti presenti per questo tema soprattutto questi trattati:

Il *Corpus di Cluny* e precisamente: ROBERTO RETENENSE, *Lex Saracenorum*, in: TH. BIBLIANDER (TH. BUCHMANN), *Machumetis Saracenorum principis vita ac doctrina...*, Bâle 1543, I, pp. 8-88; ID., *Praefatio translatoris*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, I, p. 8; ID., *Fabulae Saracenorum*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, *I*, pp. 213-223; PIETRO DI POITIERS, *Epistola Petri Pictavensis ad Dominum Petrum abbatem*, in: J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton (N. J.) 1964, pp. 215-216; ID., *Capitula Petri Pictavensis*, in: J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 217-219; ERMANNO DALMATA, *Liber generationis Mahumet*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, I, pp. 201-212; ID., *Doctrina Mahumet*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, I, pp. 189-200; PIETRO IL VENERABILE, *Summa totius haeresis Saracenorum*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, I, pp. 2-6 e J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 204-211; ID., *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, in: J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 220-291; ID., *Epistola Petri Cluniacensis ad Bernardum Claraevallis*, in: J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 212-214; EMBRICO MOGUNTINUS, *Vita Mahumeti*, ed. Beaugendré, Hildebert; Cenom. opera, Paris 1708, col. 1277-96; *P. L.* 171, 1343-66; GUILBERTO DI NOVIGENTO, *Gesta Dei per Francos*, P.L. 161, 589 sg.; ALANO DI LILLA, *Contra haereticos*, P.L. 210, 307 sg.; TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, VI; ed anche: *De rationibus fidei contra sa-*

inauditi deliri e invenzioni quasi la terza parte del genere umano al diavolo e alla morte eterna » (36), sicché i saraceni « si gloriano di aver occupato a loro profitto metà del mondo intero » (37), per cui « l'ignobilità di questa infame istituzione offuscò la fama del cristianesimo e cancellò il nome cristiano in quasi tutte le parti del mondo, dell'Africa, dell'Egitto, dell'Etiopia, della Libia, giungendo fino alle nostre remotissime spiagge della Spagna » (38). Il dilagarsi a macchia d'olio dell'Islam diviene dunque uno degli stimoli generatori dell'interesse a livello culturale. La curiosa esigenza di penetrare nell'anima di questo colossale corpo per scoprirvi la ragione della sua forza di espansione, oltre che di vincere, a livello psicologico, la paura, suscitano una serie di interrogativi cui si vuole dare una risposta. Qui si pone il problema: la *mens* culturale dei controversisti medievali è in grado di rapportarsi oggettivamente e di penetrare interiormente nel « colossale » Islam?

In definitiva, si constata che il processo di conoscenza del-

---

racenos, graecos et armenos ad Cantorem Anthiochenum, in *Opuscola theologica*, I, Torino - Roma, 1954, 253-268; UMBERTO DE ROMANIS, *Opusculum tripartitum*, in GRABBE, P., *Concilia omnia...* II, Cologne 1551, 967-1003; PIETRO ALFONSO, *Dialogus*, in: P.L. CLVII, 535 sg.; RAIMONDO MARTI, O.P., *Explanatio simboli Apostolorum ad institutionem fidelium*, in H. DENIFLE - A. CHATELAIN, *Inventarium codicum manuscriptorum Capituli Dertusiensis*, Paris 1896, pp. 432-450 (appendice pp. 32-58); GUGLIELMO DI TRIPOLI, *Tractatus de statu saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide*, in PRUTZ, H., *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1883, 575-598; FIDENZIO DA PADOVA, *De recuperatione Terrae Sanctae*, in GOLUBOVICH, G., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Firenze 1906-13, II, 9-60; GIOVANNI DI WALES, *De origine, progressu et fine Mahumetis et quadruplici reprobatione prophetiae eius*, Cologne 1551; RAIMONDO LULLO, *De fine*, Palma 1665. RICOLDO DI MONTECROCE, *Contra legem saracenorum*, in BIBLIANDER, TH., *Machumetis sarracenorum principis vita ac doctrina...*, Bale 1543, II, 84-165. IDEM, *Itinerarium vel Liber peregrinationis*, in: J. C. M. LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quattuor*, Lipsia 1864, pp. 101-141.

(36) PIETRO DI CLUNY, *Summa totius haeresis Saracenorum*, cit., p. 205.

(37) GUGLIELMO DI TRIPOLI, *Tractatus de statu Sarracenorum...*, cap. IV.

(38) GUILBERTO DI NOVIGENTO, *Gesta Dei per Francos*, cap. IV. L'allarme più accorato è quello di Pietro di Cluny: « Ma il furore maomettano, scaturito dagli arabi di Ismaele, portò a corruzione i Persi, i Medi, i Siri, gli Armeni, gli Etiopi, gli Indi ed i rimanenti regni dell'oriente e quasi l'intera Asia, che è la più grande delle tre parti del mondo; raccolse inoltre convertiti dal cristianesimo o da qualsiasi antico errore e inseritili nella setta di quell'uomo pervertito, li sottrasse a Cristo e li sottomise al diavolo. In seguito, dopo aver sottomesso quasi tutto l'Oriente, come è stato detto, sottomise alla profana religione, l'Egitto, la Libia e tutta l'Africa, non con la mite predicazione ma con la violenza delle armi. E così, occupate due parti del mondo, dopo aver invaso la Spagna, non lasciarono neppure la terza parte, l'Europa, tutta intera a Cristo e ai suoi cristiani » (PROLOGO del *Liber contra sectam...*).

l'Islam si riduce ad un procedimento di classificazione, di catalogazione, entro categorie vecchie, della sua fervente originalità, nell'ignoranza della disparità di linguaggio, di cultura, di religiosità, di conoscenze teologiche del mondo medievale e del mondo musulmano. In merito all'Islam si fa strada un tipo di cultura che potremmo definire del « rincasamento », quasi si trattasse di riappropriarsi di frammenti fuoriusciti furtivamente dal « tempio » cristiano; muore lo spirito della scoperta e la conoscenza viene uccisa nei suoi meccanismi profondi in quanto non è rispettata l'alterità, la novità e l'originalità del mondo islamico.

È dunque interessante far emergere alcuni procedimenti conoscitivi che minacciano internamente la conoscenza oggettiva e critica dell'Islam da parte dei controversisti latini. Un criterio comunemente usato è la ricostruzione genealogica della dottrina religiosa del Corano e dell'Islam. La ricostruzione si fonda praticamente sul criterio della comparazione, per presunta analogia, tra verità ed errori (si intendono le eresie) della cristianità e verità recitate dal Corano, non tenendo conto della diversa genesi storica, delle diverse modalità di sviluppo e dei diversi fondamenti dottrinali posti alla base degli enunciati dall'una e dall'altra parte. Ne risulta una sintesi comparativa che prende il posto dell'analisi circostanziata, indispensabile per una vera e precisa conoscenza. Perciò, ad esempio, Alano di Lilla (1120-1203) definisce l'Islam per le sue somiglianze con il giudaismo, dal momento che gli agareni « concordano con i giudei nel negare la Trinità (...), ricavano qua e là alcune osservanze che ritengono giusto conservare » (39). Pietro di Cluny (1095-1156) descrive l'Islam rifacendosi, per analogia, a presunte matrici teologiche eretiche, ignorando le distanze di tempo, le diverse condizioni culturali e le diverse istanze teologiche delle origini dei due fenomeni religiosi; ne risulta che « tra le altre cose, vomitando quasi tutte le feci delle antiche eresie che il diavolo gli fece sorbire, Maometto insieme a Sabellio nega la Trinità, con il suo caro Nestorio rigetta la divinità di Cristo, insieme a Manicheo sconfessa la morte del Signore » (40). Con il medesimo criterio, Guilberto di Novigento (1053-1124) allinea Maometto con Ario, dal momento che « andava ruminando dentro di sé, seguendo le tracce di Ario, in qual modo potesse sovvertire in qualche modo i dogmi catto-

(39) ALANO DI LILLA, *op. cit.*, cap. I.

(40) PIETRO DI CLUNY, *Summa totius...*, cit., p. 207.

lici» (41). Pietro Alfonso († 1140), con un briciolo di originalità, definisce l'Islam il punto medio di equilibrio tra cristianesimo e giudaismo, perché Maometto « volle che la sua legge fosse il punto di equilibrio tra la legge dei cristiani e la legge dei saraceni» (42). Ma esemplarmente magistrale nella utilizzazione del criterio dell'analogia come strumento di conoscenza e di descrizione è Ricoldo di Montecroce († 1320), il quale costruisce una rete di interferenze teologiche tra Islam e cristianesimo che neanche il più bravo teologo della storia saprebbe fare; sicché « l'illetterato » Maometto, « idolatra », *carens intellectu et ratione, ignorans interpretationem legis suae,* si improvvisa teologo e si esibisce, come scrive Ricoldo:

> Dunque anzitutto conviene conoscere i principali errori contenuti nella legge dei saraceni, poi quelli che massimamente si contrappongono alla legge divina. Si deve notare che tutte le lordure degli antichi che il diavolo divulgò qua e là tra alcune persone, tutte insieme furono vomitate sopra Maometto. Costui infatti insieme a Sabellio nega invero la Trinità; suppone nelle persone divine una certa dualità che non può ritenersi cosa dignitosa, ad esse appropriata, essendo tale dualità il principio di totale alterità. Suppone infatti una essenza divina ed un'anima di questa. Per cui nel Corano più volte mostra Dio e mostra Cristo stesso avente un'essenza diversa al di fuori di Dio, minore di Lui e a Lui sottomesso: convenendo in questo con Ario ed Eunomio, sostiene che Cristo è una creatura eccelsa, superiore ad ogni altra. Questa opinione sembra derivare dai platonici: questi affermano che il Padre e Creatore di ogni cosa è il sommo Dio, dal quale anzitutto, come dicono, è scaturita una mente, superiore a tutte le cose e nella quale sussistono tutti i principi degli enti; la chiamavano Mente paterna. Dicevano che oltre a Lui vi è l'anima del mondo ed in secondo luogo tutte le altre creature.
>
> Dunque tutte le cose che si dicono nelle Scritture a proposito del Figlio di Dio, essi le riferivano a quella Mente: soprattutto perché anche la divina Scrittura chiama il Figlio di Dio Sapienza e Verbo di Dio. Essendo di questa opinione, condivide le dottrine di Avicenna, il quale pone la prima intelligenza sopra il primo cielo che essa muove; e afferma che al di sopra di quella, nella sommità, vi è Dio. Così pensavano di fatto gli ariani a riguardo del Figlio di Dio, che Egli fosse una creatura, eccellente sopra tutte le altre per mezzo del quale Dio creò tutte le cose. Per cui anche Maometto ritiene Cristo santissimo e do-

(41) GUILBERTO DI NOVIGENTO, *op. cit.*, cap. IV.
(42) PIETRO ALFONSO, P.L. 157, col. 602.

tato di virtù al di sopra di ogni altro uomo. Maometto è chiaro nell'affermare la sua superiorità sopra gli uomini. Lo chiama infatti Verbo di Dio e Spirito di Dio; ma ritiene del tutto ridicolo che sia chiamato, in verità, Dio. È chiaro che in queste cose è del parere degli antropomorfisti, che hanno attribuito a Dio la corporalità. Afferma anche che lo Spirito Santo è una creatura, in accordo con Macedonio. Quando afferma che gli angeli sono stati mutati in demoni non avendo voluto, dietro comando di Dio, adorare Adamo, in ciò non sembra essere originale. Dice sciocchezze anche quando afferma che la beatitudine ultima dell'uomo consiste nell'intemperanza e nei piaceri, nell'indossare abiti splendidi e nel vivere in giardini lussuosissimi, in accordo con l'eretico Cerinto e con alcuni altri antichi infedeli.

Dice che occorre mantenere la circoncisione, condividendo cose che appartengono all'eretico Ebione. Permette di prendersi in nozze una moltitudine di donne, di concubine, di serve e tutte quelle che catturate in guerra uno può mantenere; e che si può indifferentemente prendere le mogli altrui, mostrandosi in questo d'accordo con gli eretici Nicolaiti. (43)

Una cultura per analogia dunque, alla scoperta della genealogia della dottrina islamica, una sintesi senza analisi, una catalogazione entro schemi del passato storico-teologico, un disinteresse per la componente originale creativa dell'Islam: questo il punto di partenza del processo di conoscenza avviato dai controversisti medievali.

A questo si aggiunga la tendenza ad accostare l'Islam da un punto di vista quasi esclusivamente teologico. Tutti quanti i controversisti sembrano ignorare la materia giuridica e sociale del Corano, che spesso citano ma con intenzione polemico-ironica (44). I pochi elementi di rudimentale teologia coranica vengono sovraccaricati di altri elementi teologici estranei, quasi per avere un baluardo da distruggere. Ad esempio Pietro di Cluny sviluppa nel secondo libro del *Contra sectam* una lezione teologica sul concetto di profeta; Johannes Guallensis († 1285) nel suo *De origine, progresso et fine Mahumetis et qua-*

(43) RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit.*, cap. I.

(44) PIETRO ALFONSO, soffermandosi a lungo sul pellegrinaggio alla Mecca (P.L. 157, col. 593), non fa che sottolineare l'aspetto idolatrico del rituale musulmano. Così è impressionante la sottile ironia volgare di GUILBERTO DI NOVIGENTO (*op. cit.*, cap. II) quando commenta la prescrizione di non mangiare carne suina. GIOVANNI DI WALES nella presentazione della legge portata da Maometto riguardante il diritto matrimoniale, l'alimentazione e il giuramento (*op. cit.*, cap. VIII) non fa che concludere: «Questa usanza è immorale, bestiale oltre che ridicola».

druplici reprobatione prophetiae eius, dedica i primi 11 capitoli alla verifica dei quattro segni del vero legato di Dio, cioè santità, carisma profetico, potere taumaturgico e bontà del messaggio; Fidenzio da Padova (fine del sec. XIII), nel capitolo quindicesimo del *De recuperatione Terrae Sanctae*, disquisisce con gli agareni sul mistero trinitario.

La visione prevalentemente teologica porta i controversisti all'equivoco di adottare la stessa chiave di lettura sia per il cristianesimo sia per l'Islam, senza tener conto della diversa origine storica delle due religioni. Ad esempio, il cristianesimo all'origine non ebbe bisogno di creare elementi di legislazione e di ordinamento sociale in quanto esso si costituiva dentro la struttura socio-culturale dell'impero romano; all'opposto, l'Islam nacque come civiltà, diritto, popolo e religione. Ai controversisti manca la sensibilità storica di osservare queste sostanziali differenze originali, assegnando così all'Islam un ruolo di primo piano nella elaborazione di una teologia di Dio e di una cristologia da voler competere con il cristianesimo.

Le *auctoritates* della tradizione teologica cristiana sono il punto di riferimento fondamentale dei controversisti. L'inserirsi nella tradizione è per loro un imperativo morale, cioè « seguire quella tradizione dei Padri che mai passò sotto silenzio alcuna eresia a loro contemporanea, nemmeno quelle considerate trascurabili, senza contrastarle con tutte le forze della fede » (45). L'*auctoritas* per eccellenza della confutazione islamica è S. Agostino (46), « il quale, sebbene non poté con le sue parole e la sua opera convertire alla retta fede Giuliano, Pelagio e Guasto manicheo, tuttavia non trascurò di elaborare contro di essi, grandi volumi sui loro errori. Così, trattando degli altri eretici contemporanei e antichi, dei giudei e dei pagani, non solo fornì l'arsenale contro di questi agli uomini del suo tempo, ma anche trasmise a noi e a tutti i posteri un carisma di grandissima edificazione ed istruzione » (47). Si stabilisce una contemporaneità tra il grande maestro della confutazione delle eresie e altre possibili espressioni eretiche, quindi anche con quella

(45) PIETRO DI CLUNY, *Epistola Petri Cluniacensis ad Bernardum* cit.; cfr. anche *Liber contra sectam* cit, *Prol.*, capp. 2, 12.

(46) PIETRO DI CLUNY, *Epistola ad Bernardum* cit., p. 214; *Summa totius haeresis* cit., pp. 209-210; GIOVANNI DI WALES, *op. cit.*, cap. V; RICOLDO DI MONTECROCE, *op. cit., Prol.*, cap. IX (4 volte) e cap. X; UMBERTO DE ROMANIS, *op. cit.*, capp. XI, XIV, XVI.

(47) PIETRO DI CLUNY, *Epistola ad Bernardum* cit., p. 214.

islamica. La presenza agostiniana nella controversia di Pietro di Cluny è così profonda da determinare le prospettive fondamentali del suo pensiero, cioè la conferma della natura eretica dell'Islam, secondo una particolare accezione agostiniana, la considerazione dell'Islam in chiave essenzialmente ecclesiologica e il carattere della sua arte apologetica, dalla ragione alla fede (48). Così la presenza di un'altra *auctoritas*, in questo caso S. Tommaso, nella controversia sviluppata da Ricoldo, determina i temi della confutazione e il silenzio sulla natura eretica dell'Islam (49). Se, da una parte, il vincolarsi ai maestri della tradizione dona sicurezza e illuminazione, dall'altra, segna anche un limite indiscutibile cioè l'immobilità di giudizio anche nel caso di una migliore conoscenza dell'Islam e del Corano, come accade a Ricoldo.

L'argomentazione *ex ratione* domina il campo della controversia determinando un altro dei criteri fondamentali di valutazione dell'Islam. Il termine *ratio* appare come il vessillo della nuova cultura scolastica nel secolo XII « infatuato di tecnicismo raziocinante » (50). La *ratio* è un'entità del mondo divino « che governa ogni cosa con ragione » (51), del mondo evangelico che « mai dice qualcosa a cui qualcuno a livello razionale possa contrapporsi » (52), come secondo il detto: *Syllogismi latent in sana Scriptura, ut piscis in profundo aquae et sicut de aqua piscis in usum hominis extrahitur, ita syllogismus de Scriptura ad utilitatem dicitur* (53); è un'entità del mondo filosofico perché « anche i filosofi hanno trattato di virtù e di fine ultimo degli uomini in modo plausibile e razionale » (54): dunque essa deve essere propria anche del mondo coranico.

I musulmani vengono giudicati sul metro della ragione; dal momento che la razionalità distingue l'uomo dalla bestia (55), i musulmani sono peggiori delle bestie, dice Pietro di Cluny, in quanto non usano la ragione; non sanno affrontare un dia-

(48) RIZZARDI, G., *Presenza agostiniana nella controversia cristiano-islamica di Pietro di Cluny*, TEOLOGIA, 3 (1983), 265-273.

(49) IDEM, Il *Contra sectam saracenorum* di Ricoldo di Montecroce: dipendenza ed originalità nei confronti di S. Tommaso, TEOLOGIA, 1 (1984), 59-68.

(50) SALET, G., SC., 63 (1959), 37.

(51) RICOLDO, *op. cit.*, cap. VIII.

(52) *Ivi*, cap. XV.

(53) Il detto appartiene a ONORIO DI AUTUN (sec. XII), in *Expositio in Psalmis selectos*, II, P.L., 172, 279.

(54) RICOLDO, *op. cit.*, cap. XVI.

(55) PIETRO DI CLUNY, *Liber contra sectam* cit., I, 5.

logo *ex ratione* (56); non sanno dar ragione della loro fede (57); mancano di intelligenza (58); non accettano di discutere perché privi di razionalità (59).

Anche Maometto viene misurato sul paradigma della *ratio*: egli *carens intellectu et ratione* (60), *doctor ignarus et homo idiota, nesciens aliam linguam nisi suam, ignarus etiam interpretatione legis suae* (61), *ineruditus*, non è d'accordo con i filosofi che affermano *intellectum summam in homine potentiam existentem* (62) e, « per non essere completamente perdente, al posto della ragione impugnò le armi » (63).

Il Corano stesso viene pesato sulla bilancia della ragione; esso porta una legge « senza valore, senza consistenza e priva di ogni vigore razionale » (64); è un libro pieno di « asinina stupidità » (65); è tutto irrazionale (66), tanto che « i saraceni più saggi ed esperti nelle lettere non hanno alcuna fede nelle parole del Corano e sono consapevoli di quanto sia immaginosa la sua dottrina » (67); la legge coranica non è adatta agli uomini quanto piuttosto agli uomini *ratione privatis*. Alla irra-

---

(56) *Ivi*, I, 4.

(57) « Questo è l'atteggiamento che si addice al vero sapiente, dare ragione del suo pensiero e del suo operare » (RICOLDO, *op. cit.*, cap. XVI).

(58) ALANO DI LILLA, *op. cit.*, cap. I.

(59) PIETRO DI CLUNY, *Liber contra sectam*, cit., I, 10. « Cosa significa la vostra disposizione? A cosa mira una tale legge che vi proibisce di ascoltare uno che discute con voi? Cosa non può subire uno che, armato di ragione, discuta sui vostri presunti errori? Questo punto non vi sembra pieno di vergogna? Non vedete che è di grande disonore? La virtù cammina sempre a fronte alta, non ama gli angoli, non accetta di essere coperta, rifugge le tenebre, cerca le cose chiare per tutti » (I, 4).

(60) RICOLDO, *op. cit.*, cap. IX.

(61) *Ivi*, cap. XV.

(62) *Ivi*, cap. V.

(63) PIETRO DI CLUNY, *Liber contra sectam* cit., I, 9.

(64) *Ivi*, I, 5. « È forse cosa giusta e razionale che io creda ed aderisca alla tua legge senza che mi sia convalidata da alcuna autorità o ragionamento fondato (...)? » (I, 6).

(65) *Ivi*, I, 5. L'intera citazione dice: « Forse dunque che l'esigenza razionale dell'animo viene soffocata in una stupidità degna di un asino, al punto che, al modo del tardo animale che sopporta pazientemente un qualsiasi bagaglio impostogli, non osi discutere su queste cose, non ardisca a ricercare se siano buone o cattive, utili o nocive? (...) Se fosse così, che cosa distinguerebbe l'uomo dalla bestia? Quale differenza tra l'animo umano e lo spirito animale? »

(66) RICOLDO, *op. cit.*, cap. VIII, per intero.

(67) RICOLDO, *op. cit.*, cap. IX.

zionalità del Corano viene contrapposta la razionalità del Vangelo (68). Così che matura nei controversisti la convinzione che la conversione dei saraceni deve passare attraverso il discorso razionale: « Vi assalgo, dico, non con le armi, come fanno i vostri, ma con le parole, non con la forza ma con la ragione » (69); essi devono risvegliare la ragione: « O uomini, uomini, dico, dotati di ragione non solo per natura ma anche per intelletto e ingegno, perché non prestate ascolto con le orecchie intellettuali del vostro animo? » (70). Oltre all'incitamento alla *ratio* si vuole che essi partecipino alla *quaestio* e alla *disputatio*, manifestando stupore perché « nemmeno provocati osano uscire allo scoperto e accettare la discussione » (71), ben sapendo (Maometto) « che il suo falso dogma si sarebbe disfatto come una ragnatela al più piccolo urto, se avesse permesso la libera discussione » (72). Si fa obbligo ai saraceni di adeguarsi al criterio della *ratio*, e « chiunque voglia chiamare Maometto profeta e ritenerlo tale, deve dimostrare ciò o in forza di motivazioni razionali o in forza di prove di autorità » (73). Guglielmo di Tripoli come anche Raimondo Lullo (74) sono tanto fiduciosi nelle possibilità della ragione che affidano la possibilità dei saraceni di credere nel mistero della Trinità e dell'Incarnazione alla correttezza razionale della prova.

La *ratio* presso i controversisti subisce una evoluzione. Ad esempio, presso Pietro di Cluny, essa è da intendere in senso agostiniano nella supposizione di un rapporto diretto tra ragione e fede, ragione e verità, *intellige ut credas*, tanto che l'agareno non è invitato direttamente a credere quanto a ragionare « a chi debba credere », a porsi cioè nella dimensione della iniziazione alla fede dentro la verità; è la ricerca della verità che conduce a Dio e la ricerca della verità passa attraverso la discussione, il dialogo e il confronto (75). Per Ricoldo, invece, la *ratio* non è l'*intellectus quaerens fidem* agostiniano ma una

(68) RICOLDO, *op. cit.*, cap. XVI: « Non esiste nel mondo una dottrina o una legge che sia tanto razionale e perfetta come quella evangelica ».

(69) PIETRO DI CLUNY, *Liber contra sectam* cit., I, 1.

(70) *Ivi*, II, 3.

(71) Non c'è pagina senza un'interrogazione; la provocazione quindi è da intendere molto materialmente.

(72) *Ivi*, I, 9.

(73) *Ivi*, II, 29.

(74) Per GUGLIELMO si veda: *op. cit.*, cap. 51 segg.; per R. LULLO, *op. cit.*, *Contra saracenos*.

(75) G. RIZZARDI, *Presenza agostiniana nella controversia* cit., 270-271.

specie di *ordo*, che regna nell'area della logica, dell'etica e dell'estetica; la *ratio* si identifica con i criteri della cultura scolastica dominante ed è in questo senso che egli sottolinea marcatamente l'irrazionalità del Corano (76).

L'appello alla *ratio*, comunque venga inteso dagli scrittori medievali, ha come scopo, sia pure indiretto e velato, di vanificare l'*auctoritas* coranica, in quanto si chiede di passare al vaglio della ragione tutto ciò che l'*auctoritas* coranica propone come rivelato. Di conseguenza, a livello conoscitivo, si rinuncia ad accostarsi al testo coranico mediante un'analisi *ab intus*, nello spirito della tradizione islamica. Alla *auctoritas* coranica si antepone l'*auctoritas* della *ratio*.

Ma occorre osservare che questo sviscerato amore alla razionalità incontra i suoi primi tradimenti proprio presso gli stessi fautori del principio, i quali adottano spesso il criterio dell'arbitrarietà, utilizzando ragionamenti incongrui e pieni di contraddizioni. Ad esempio, uno degli argomenti più comuni presso i controversisti per dimostrare che Maometto è un falso profeta è di affermare che non è stato annunciato dai profeti d'Israele; ma nello stesso tempo, per sostenere d'altra parte che egli è autore diabolico del male, si ricorre alle profezie di Daniele e alle apocalissi di Giovanni (77). E ancora, mentre di solito Maometto è definito come un malfattore ed illetterato, quasi tradito dalle insidie di ebrei e di cristiani eretici, più avanti è presentato come il dotto intento a scremare il fior fiore delle eresie presso i testi degli antichi eretici (78).

La componente umanistica della cultura medievale trapela nell'ansia di conoscere le fonti della cultura islamica, il Corano in particolare. L'interesse è vivo nel centro monastico di Cluny, animatore di una cultura allargata oltre l'orizzonte occidentale. La traduzione del Corano, promossa da Pietro di Cluny, intende appunto rispondere all'ansia di conoscenza della cristianità dal momento che « l'intera latinità, oppressa fino ad ora dal dannoso peso dell'ignoranza e della negligenza, ha tollerato di ignorare le convinzioni dei suoi nemici » (79), motivata dal fat-

(76) IDEM, Il *Contra sectam saracenorum* di Ricoldo, cit.

(77) BENEDICTI PERERII VALENTINI S.J., *Centum octoginta tres disputationes sanctissimae super libro Apocalypsis*, Venetiis, A. Leonardum, 1607, *Disputatio XVI*.

(78) RICOLDO, *op. cit.*, cap. I.

(79) *Praefatio Roberti translatoris ad Dominum Petrum*, in TH. BIBLIANDER, *Machumetis saracenorum principis vita ac doctrina omnis...*, Basilea 1543, I, 7-8.

to che « i latini, soprattutto quelli moderni, decaduto l'antico fervore degli studi, lungi dall'avere il meraviglioso dono degli apostoli, conoscono solo la propria lingua, non possono rendersi conto di quale entità sia l'errore di cui si parla, né tantomeno opporsi ad esso » (80). Dunque, nasce l'esigenza di una traduzione del Corano, che matura attraverso grosse difficoltà che delimitano anche i risultati dell'impresa, come spiega Roberto il traduttore: « Sebbene, infatti, molti inconvenienti misero alla prova il mio fragile ingegno limitato dalla povertà lessicale, dalla scarsa cultura e, cosa che blocca ancor di più, dal grosso timore, che genera pigrizia e negligenza, di non saper rendere fedelmente la materia vile e disorganica che, tolto il velamento della lingua araba, era da offrire alla tua augusta persona, non meno costantemente mi sono tuttavia dedicato a questa opera in tuo onore: sperando che non venga sconvolto dai risultati ciò verso cui aspira la tua volontà piena di fuoco divino » (81).

Dal canto suo Pietro era preoccupato che « nella traduzione si rendesse fedelmente il senso e non si sottraesse una qualsiasi parte di notizie utili » (82).

Il compito doveva procedere a regola d'arte, con pieno rispetto della critica letteraria. Così intendeva anche Ricoldo, conoscitore della lingua araba, nella sua traduzione del Corano (83). Senonché questo gusto per la cultura umanistica, descritto come una rinascita dell'amore per le cose storiche, subisce una notevole flessione a causa della mentalità apologetica medievale. Il compito che all'inizio pare quello di voler assolvere una funzione ermeneutica, assume in realtà i toni dell'apologia: la traduzione diviene un'interpretazione e l'interpretazione una confutazione. Lo scopo della traduzione, e quindi della conoscenza diretta del testo, è di rendere più circostanziata la confutazione secondo quei criteri di razionalità ai quali, tanto spesso, Pietro si appella. Il Corano stesso offre alla penna appuntita dell'abate di Cluny prove evidenti delle contraddizioni e delle assurdità dell'empia setta. La traduzione del Corano non è un mezzo per conoscere la dottrina dell'Islam, bensì, come scrive uno dei traduttori a Pietro, è il materiale grezzo con il

(80) PIETRO DI CLUNY, *Liber contra sectam, Prol.*, cap. 15.
(81) *Praefatio Roberti* cit., 7-8.
(82) PIETRO DI CLUNY, *Liber contra sectam, Prol.*, cap. 15.
(83) RICOLDO, *op. cit., Prol.*

quale costruire la confutazione: « la pietra e il legno, affinché in seguito il tuo edificio sorga bellissimo, utilissimo, ben compatto e indistruttibile » (84). Lo stesso lavoro di traduzione, del quale Pietro raccomanda l'accuratezza, non ha valore di per sé; il traduttore, ancora secondo le parole di Roberto, non è che « l'umile fante esploratore, che ha aperto le vie e i varchi ». Ciò che Pietro ha nelle mani è dunque uno strumento inerte e maneggevole ai suoi fini; il nemico da combattere è incatenato alle pagine di un libro già giudicato prima di essere letto, e le cui oscurità, in alcuni passi estrapolati dal contesto, consentono attacchi violenti e incontrastati, che volutamente ignorano la logica e la mentalità di un avversario muto (85). Non fa mistero del suo intendimento apologetico Ricoldo quando afferma: « E cominciando a tradurla in latino, vi trovai tante fandonie, menzogne, bestemmie e fantasie che mi sentii riempire di tristezza. Decisi dunque di scrivere alcune lettere a proposito di ignominie così grandi alla gloriosa Chiesa; e sentii dentro di me l'amarezza della Chiesa stessa. Ora, confidando nella somma verità, ho intenzione di rendere noti i sommi capi e le principali menzogne di questa iniqua legge e di mostrare agli altri fratelli i principi con i quali più facilmente possono riportare a Dio gli eretici vittime di tale empietà » (86). La purezza degli intendimenti umanistici viene macchiata dall'asservimento del testo sacro alla confutazione.

Infine è opportuno accennare alla presenza della componente etica della mentalità monastica nella controversia: l'intolleranza smisurata nei confronti della poligamia e del comportamento sessuale dei saraceni. Si ricordi che la controversia anti-islamica è nelle mani dei monaci e dei religiosi soprattutto, ed essi manifestano più violenza e più irosità nella condanna della poligamia che non nella discussione delle questioni teologiche. La poligamia è in contrasto con la monogamia cristiana e la libertà sessuale con la castità imposta al clero e ai monaci. Dice bene A. Malvezzi a proposito: « La questione sessuale assunse per i controversisti il carattere di idea fissa ed ossessionante » (87), al punto da creare la convinzione che l'Islam non sia altro che questo. Nella mentalità monastica la donna è la massima nemica della perfezione spirituale. Baste-

(84) *Praefatio Roberti*, cit., 7-8.

(85) PIETRO DI CLUNY, *Liber contra sectam* cit., I, 6.

(86) RICOLDO, *op. cit., Prol.*

(87) MALVEZZI, A., *L'Islamismo e la cultura europea*, Firenze, 1956, p. 102

rebbe estrarre dalla variegata antologia di testi solo alcuni accenni per avere l'idea del tono del discorso: « Per manifestare a tutti la sua lussuria, quell'uomo nefando scrisse nel suo libro che Dio aveva dato alle sue reni tale potenza da eguagliare nella libidine del coito 40 uomini potentissimi. Così il falso profeta per tutto il tempo della sua vita visse tra i vizi peggiori » (88). Si parla di Maometto, che Pietro di Cluny non senza allusioni sessuali, definisce *homo vaccinus*. E a proposito dei saraceni: « La vergogna della lussuria è tanto grande tra i saraceni che a fatica può essere descritta. Infatti dalla pianta dei piedi fino al capo sono immersi nel fango e non vi è in essi traccia di moralità (...). Oltre alle suddette sconcezze, i saraceni ne praticano molte altre peggiori di queste, di cui non faccio menzione perché commettono turpitudini tante e tali che è vergognoso persino parlarne. Aggiungo anche questo, che essi commettono tali delitti carnali da essere degni di morte come un tempo lo furono i cittadini di Sodoma e Gomorra » (89). La focosità nell'aggredire acciecò tanto le menti dei monaci da non ricordare i casi biblici di poligamia e da non saper valutare i motivi sociali e psicologici della poligamia dei popoli d'oriente.

L'osservazione complessiva dei testi della controversia nei loro aspetti positivi e negativi, deve concludersi con una valutazione a livello storico. L'interpretazione del fenomeno islamico da parte della controversia erudita, rappresenta un salto qualitativo rispetto alla tradizione latina precedente. La traduzione latina di Pietro di Cluny, nonostante tutti i limiti segnalati dagli islamologi (90), trasmette alla cultura latina un compendio essenziale sostanzialmente vero dell'Islam; difatti traduce in modo completo e fedele i racconti dell'Antico Testamento, gli accenni al cristianesimo, i precetti etici e gran parte delle

(88) FIDENZIO DI PADOVA, *op. cit.*, cap. XIV.

(89) *Ivi*, cap. XVI.

(90) La critica di Guglielmo Postello dice: «Quella versione (o per meglio dire) quella inversione latina dell'Alcorano » (GULIELMUS POSTELLUS, *De Orbis Terrae Concordia*, Basilea 1544, p. 133). L. Maracci afferma: « Non ignoravo che circolava una versione latina del Corano a Basilea e stampata a Zurigo, la quale si diceva essere stata tradotta dal ven. Pietro abate di Cluny. Ma questa più che una versione si può chiamare "parafrasi"; ed io non la ritengo fedele al testo » (*Refutatio Alcorani*, Patavii 1698, Prodr. p. 7). Inoltre, Pietro Daniele Huet nella sua opera *De interpretatione*, scrisse: « A dire poco quella traduzione del Corano è cosa assai inetta nella quale il testo è sconvolto e ridotto a piccolissima mole, onde non dovrà consultarla chi voglia conoscere il Corano » (A. MALVEZZI, *L'Islamismo e la cultura europea*, Firenze 1956, p. 90).

norme giuridiche e sociali. Se prestiamo fede a quanto attesta Guilberto di Novigento, contemporaneo di Pietro di Cluny, lo stato di conoscenza dell'Islam da parte della cristianità latina era scarso e fondato su tradizioni orali

> *Quem profanum hominem parvae multum antiquitatis existimo non ob aliud scilicet, nisi quia ecclesiasticorum doctorum neminem contra eius spurcitiam scripsisse reperio. Cuius mores vitamque, cum nusquam scripta didicerim, quae a quibusdam disertioribus dici vulgo audiverim, nulli debet esse mirum si dicere velim.* (91)

Perciò la traduzione del Corano e le controversie relative segnano un punto fermo di impegno critico nella storia del problema. Non solo il passato, ma anche il futuro porterà il segno di questo impegno culturale che, attraverso il medioevo e il rinascimento, giungerà alla nuova era legata ai nomi di Guadagnolo e Maracci (secc. XVI-XVII), le cui opere segneranno una svolta nella conoscenza dell'Islam (92), in quanto una traduzione più letterale del Corano e una comprensione *ab intus* del testo con l'ausilio dei commenti della tradizione islamica, correggerà in parte alcune interpretazioni arbitrarie degli scrittori medievali.

Si può dire, per concludere, che mentre il filone medievale rappresenta la linea metodologica di lettura dell'Islam dentro il cristianesimo, quella successiva invece suggerirà la lettura dell'Islam con e mediante l'Islam stesso.

GIUSEPPE RIZZARDI

(91) GUILBERTO DI NOVIGENTO, *op. cit.*, cap. III.

(92) RIZZARDI, G., *Il problema della cristologia coranica*, Milano 1982, pp. 49-75.

ON THE CROSS
Un « Calvario » inedito di Anton Van Dyck

(parte seconda)

Il *Christus am Kreuz mit dem h. Dominikus und der h. Katharina von Sienna,* detto delle Domenicane di Anversa, sorprende noi oggi, come aveva sorpreso inizialmente i contemporanei di Anton Van Dyck, per certe sue novità nei confronti dell'arte fiamminga del tempo e per certe sue singolarità nei confronti della pittura vandyckiana in genere. Quest'opera, che pur rientra nel genere pittorico dei *Calvari* frequentemente trattato anche dal Maestro della « Città del molo », rappresenta un caso a sé nella produzione e nella vita di Anton Van Dyck, per l'iconografia e l'ispirazione, per le motivazioni e la destinazione. Alcuni suoi elementi compositivi, — devozionali, direi, e non « storici » o narrativi, che ne fanno, al dire dei critici, una *mystical crucifixion* —, quali i putti angelici e i santi omaggiati alle destinatarie, sostituiscono i personaggi tradizionali della Madonna, della Maddalena, di San Giovanni, ..., sempre cari invece ai maestri nordici anteriori e contemporanei al Nostro, strettamente ancora legati, per i *Calvari,* al racconto evangelico della Passione. Analoghi elementi devozionali si trovano, ad esempio, anche nel *Calvario* « italiano » di San Michele di Pagana, mentre vanno progressivamente scomparendo dai *Calvari* databili dopo il ritorno del Van Dyck dall'Italia ad Anversa, sostituiti in maniera sempre maggiore dai personaggi evangelici. Altri elementi compositivi, non evangelici, e devozionali in un certo senso nella trasfigurazione dell'Artista, e cioè il Cautopate, la pietra tombale con l'iscrizione in lettere capitali ai Mani e la lampada accesa, sono « classicisti » e richiamano, a mio parere, un particolare momento della vita del Van Dyck, quello della morte del padre, vissuto lontano da casa, in un modo religiosamente ed artisticamente singolare e in un mondo culturale facilmente identificabile, non fiammingo. Infatti, i vari intenti dell'Artista, — religiosi e devozionali, dedicatorî ed

evocativi —, realizzano in quest'opera una fusione armonica di motivi cristiani e pagani, di cristianesimo oggettivo e di religiosità personale, in seguito mai più raggiunta (ma, per la verità, forse nemmeno più tentata) dal Van Dyck. È un'armonia che mi riconduce spontaneamente all'ambiente culturale controriformista e insieme classicista (non caravaggista), vario ma unitario, della Roma dei papi Borghese e Ludovisi e Barberini, cioè della Roma dei primi decenni del Seicento, e ad un momento di particolare sincerità religiosa del Maestro di Anversa, quello del giovanile moralistico rifiuto della *Schildersbent* romana dissacratoria e crapulona.

* * *

La notizia della morte del padre Frans, avvenuta ad Anversa il 1° dicembre del 1622, e del suo, per così dire, *mandatum post mortem* in favore delle Domenicane della città che lo avevano amorevolmente assistito nell'ultimo periodo di vita, deve aver raggiunto Anton Van Dyck mentre percorreva l'Italia settentrionale, nel tratto Venezia-Milano-Torino, tra la fine del 1622 e l'inizio del 1623. Il giovane « libero maestro » di Anversa, da Genova, dove era arrivato il 30 novembre 1621, era passato via mare nel febbraio successivo a Roma, considerata allora « la capitale delle scuole di pittura » (Carel Van Mander), e vi si era trattenuto fino all'autunno, certamente non inoperoso. Poi, tra l'ottobre e il novembre del 1622, dalla Città Eterna, attraverso Firenze e Bologna, si era trasferito a Venezia non tanto perché (come sostiene Lucas de Wael) era stato male accolto dagli artisti fiamminghi che numerosissimi brulicavano in città dal tempo di Ian Gossaert, quanto più verosimilmente perché convinto anche lui che « se a Roma si imparava a disegnare, a Venezia si diventava pittori » (Lievin Mehus). Anche per il Van Dyck il « viaggio in Italia », il *grand tour*, doveva essere un viaggio di studio. Gli interessava in modo particolare il Tiziano: ne inseguiva ovunque le opere, ne fece il suo modello preferito, ben poco o per niente attratto dal Caravaggio: non a caso, al momento dell'immatura scomparsa del Maestro nel 1641, la vedova troverà nella sua raccolta privata, fortunatamente scampate alle esigenze di una vita dissipata e dispendiosa, ben 19 tele del grande Veneziano.

Alla fine del gennaio 1623 il Van Dyck è già di ritorno a Roma, proveniente da Genova. Il suo rientro può essere stato affrettato anche dalla notizia della morte del padre e dal conseguente pio desiderio di placarne subito lo spirito ubbidendo, sia pure in forma non ancora definitiva, al suo *mandatum* cir-

ca le Domenicane? Può essere. È certo che a Roma Anton Van Dyck rimane a lungo, 9-10 mesi; si sa che gli Anversesi furono urtati dall'« italianità » del *Calvario con San Domenico e Santa Caterina da Siena*; mi sembra evidente nel *Christus am Kreuz* delle Domenicane un certo « romanismo », cioè più di un elemento culturale della Roma di allora.

La Città Eterna, nei primi decenni del Seicento, vive un clima culturale acceso da vivacissime polemiche sull'arte tra classicisti e no, controriformisti e caravaggeschi, artisti nostrani e « ultramontani », tra i sostenitori di « historie » e soggetti nobili e decorosi e i sostenitori di storie e personaggi comuni, « simili » o addirittura « peggiori ». Il soggiorno romano influì sull'arte e sulla vita di Anton Van Dyck? Quali furono i rapporti del « Raffaello fiammingo » con i vari ambienti della capitale? Si potrebbero trovare tracce della varia cultura romana nelle opere vandyckiane e, in particolare, nel *Christus am Kreuz*, la cui motivazione storica (la morte del padre) va collocata nel periodo italiano del Maestro? In particolare, a Roma il Van Dyck accettò i canoni stilistici e le indicazioni iconografiche della Riforma cattolica e della Controriforma (secondo la divisione di H. Jedin, fatta propria anche da P. Prodi)? Si mescolò, condividendone lo stile di vita e di lavoro, con gli artisti fiamminghi residenti nella capitale? E dove alloggiò? presso qualche connazionale, in via Frattina, in via della Lungara, ..., o si isolò, come aveva fatto precedentemente il Rubens, in qualche locanda di vico della Croce, o godette meritatamente già molto stimato dell'ospitalità di qualche mecenate, ad esempio del Giustiniani, come altri pittori ed incisori suoi connazionali del tempo? Conobbe ed apprezzò almeno in parte, come il Rubens, il gusto classicista allora in voga?... Tentare di rispondere a questi interrogativi equivale, a mio parere, ad incominciare a dissipare il fitto velo di genericità e di incomprensione che ancora avvolge il *Christus am Kreuz* delle Domenicane, pressoché ignorato dalla critica; significa avviarne finalmente l'indispensabile ambientazione storica per una sua più soddisfacente lettura filologica, iconografica e stilistica: nell'ipotesi di lavoro di una sua versione provvisoria e privata, « piccola » e romana, anteriore alla versione definitiva e pubblica, « grande » e anversese, la quale è l'unica finora conosciuta.

* * *

È un peccato che l'informatissimo Didier Bodart, cui dobbiamo i due ponderosi volumi de *Les peintres des Pays Bas Méridionaux et de la Principauté de Liège à Rome au XVII^e*

siècle (Bruxelles-Roma 1970) non abbia ancora pubblicato il saggio promesso sul periodo italiano di Pietro Paolo Rubens e di Antonio Van Dyck. Comunque, sappiamo che quest'ultimo a Roma strinse subito, nel 1622, amicizia con François Duquesnoy, il quale in quel periodo viveva in casa del marchese Vincenzo Giustiniani, banchiere e collezionista. I particolari dell'amicizia Van Dyck-Duquesnoy e dell'ospitalità Duquesnoy-Giustiniani sono importanti in quanto, a mio parere, non estranei al *Christus am Kreuz*. E su di essi ritornerò fra poco, in un discorso più ampio sulle tracce romane (controriformiste, classiciste, «ultramontane») reperibili nel *Calvario* delle Domenicane.

A Roma, tra il Cinque e il Seicento, era pienamente in atto la riforma-controriforma tridentina anche nell'arte; e non soltanto nel campo letterario (Ch. Dejob) ma anche in quello delle arti plastiche e figurative, dell'architettura, della musica, ... A noi qui interessa principalmente l'influsso tridentino sull'iconografia cristiana, colto attraverso la trattatistica artistico-religiosa. Leopold von Ranke, ripreso dal Mâle cinquant'anni fa, aveva affermato nel secolo scorso che la Chiesa della riforma-controriforma aveva esercitato «una completa signoria sulla pittura, ..., dandole insieme un carattere clericale e dogmatico in senso moderno...». Non credo che l'affermazione dell'illustre storico luterano del secolo scorso, recentemente riscoperto, e il più recente giudizio di R. Longhi che parla di « tetraggine della pittura della stretta controriforma », debbano far pensare ad una repressione acritica ed indiscriminata della libertà dell'artista, ad una generale mortificazione dell'ispirazione poetica, ad una miope censura, ... Certo, alcune misure, ad esempio, prese nei primi sinodi ambrosiani post-tridentini da San Carlo Borromeo lo potrebbero lasciar supporre; e, certamente, ci furono «vittime» e illustri, come tutti sanno: accanto al Caravaggio del *San Matteo*, della *Morte della Vergine*, della *Madonna col serpe*, ..., va posto anche il Rubens della *Madonna con Santi* della Vallicella, commissionata dai buoni padri oratoriani, rifiutata per motivi controriformistici e finita sulla tomba della madre dell'Artista ad Anversa. Ma si trattò sempre di « rifiuti » o di « ritocchi », non di « iconoclastia » come quella calvinista, che infierì, — *sévit* (A. Chastel) —, tra il 1560 e il 1570 in alcuni paesi protestanti (si ricordino le lezioni apologetiche di Jan Vermeulen all'università di Lovanio nel 1570). Ed infatti, il suddetto Ranke, — che « glissa » sulle migliaia di quadri fatti a pezzi, le centinaia di statue abbattute, le decine di chiese incendiate dai calvinisti nel Nord della Francia e nei Paesi Bassi (« il primo passo della Riforma avanzò sulle rovine

dell'arte »: W. H. Prescott) —, riconosce che «la Chiesa animò la pittura con un afflato poetico e con il solido fondamento della religione positiva», per cui artisti veri, come i Carracci, « Guido », il Domenichino, il Guercino, ..., sentirono « vivamente di nuovo il soggetto religioso » che tornava « a significare ancora qualcosa per l'arte ». Il Concilio di Trento si era limitato a minacciare anatemi contro le pitture lascive nelle chiese (C. G. Argan), e a prescrivere genericamente i compiti dell'artista quale strumento nelle mani della gerarchia ecclesiastica per istruire il popolo e confermarlo nella fede (*De... sacris imaginibus;* sess. XXV, 3 dic. 1563). La Chiesa, che aveva sempre considerato la pittura religiosa come « il libro dei fedeli, poveri ed illetterati », era consapevole della necessità della riforma, relativamente all'iconografia anche di quest'arte indipendentemente non solo dalle intemperanze antimichelangiolesche e moralistiche dell'Aretino (e, più tardi, di G. A. Gilio) ma anche dalle assennate critiche di Erasmo che, in occasione del suo viaggio in Italia, si era chiesto sinceramente amareggiato, alla vista di certe immagini, *unde paganismus iste in christianitate? Aut unde mundanus iste Christus non de coelo loquens sed de terra?* Subito, all'indomani del Concilio di Trento, si moltiplicarono i trattati di teologi e moralisti controriformisti a proposito dell'arte religiosa. È del 1564 il *Traité catholique des images et du vray usage d'icelles* di René Benoit; è dello stesso anno l'aurea norma iconografica del già ricordato Gilio, « la historia devota deve essere fedele, pura, vera e pudica »; ma, principalmente, è del 1582, in italiano a Bologna, e del 1594, in latino ad Ingolstadt, il *Discorso intorno alle immagini...* del card. Gabriele Paleotti (P. Prodi). In pratica, nella visione tridentina dell'arte figurativa la pittura veniva ad assumere una funzione « esortativa » più che « rappresentativa » o solo narrativa: essa doveva « comunicare uno stato emotivo, e provocare nello spettatore una reazione sentimentale » (C. G. Argan), in un dialogo pedagogico tra il clero *docens* e il laico *discens,* tramite l'artista (teoria didattico-educativa dell'arte, condivisa anche dalla riforma luterana: H. von Campenhausen).

Nelle tele sacre del periodo italiano di Anton Van Dyck, da quelle romane di *Sant'Ignazio* e di *San Francesco Saverio* a quelle siciliane di *Santa Rosalia* e della *Madonna del Rosario* e al *Calvario* di San Michele di Pagana, mi sembra evidente l'influenza della mentalità artistica controriformista. Anche nel *Calvario* delle Domenicane, dalla motivazione « italiana » cioè la notizia della morte del padre, colgo la complessiva religiosità sincera ed « esortativa » dell'artista fiammingo, estesa anche

(per dirla in linguaggio tridentino) ai *parerga*, o elementi ornamentali non richiesti dalla storia della Passione (i putti angelici e i Santi Domenico e Caterina da Siena) e alle immagini *insolitae*, fuori della normalità, come il Cautopate e l'iscrizione ai Mani.

Ancora a Roma, nei primi decenni del secolo XVII, trionfava il classicismo d'ispirazione carraccesca e poussiniana, con artisti che guardavano ad opere antiche (con maggiore o minore convinzione e sincerità: si pensi al *De imitatione statuarum* del Rubens, ma anche alla demitizzazione ironica e « picaresca » dei motivi classici operata dal Velàzquez nel suo soggiorno romano del 1629-30), e con mecenati che le collezionavano (con maggiore o minore competenza e sensibilità: si pensi alla passione quasi sempre illuminata di Vincenzo Giustiniani, ma anche alla fiorente « fabbrica di falsi », che ripeteva in ambito artistico profano il fenomeno, per così dire, devozionale dei « corpisantari »). I classicisti a Roma preparavano gli argomenti « in carta e matita », per via di erudizione storica e di astrazione stilizzante (R. Longhi); Salvator Rosa ironizzerà sulle loro convinzioni tecnico-estetiche:

Bisogna che i pittori siano eruditi:
Nelle scienze introdotti, e sappian bene
Le favole, l'imprese, i tempi, i riti,

quasi riprendendo, ma con ben altro spirito, quanto il collezionista Vincenzo Giustiniani scriveva nel *colophon* dell'edizione dell'incisioni in rame della sua raccolta famosa: « da essi (rami) si può trar molta eruditione de costumi, riti e fatti degli antichi »; e quanto pensava il Rubens che salutava, nel 1636, tale edizione come « opera nobilissima » e si augurava che ne arrivasse il più presto possibile una copia anche nelle Fiandre, a vantaggio degli artisti locali. Il Van Dyck si interessò al classicismo romano? I critici generalmente dicono di no. Il Brown già ricordato rileva che nel « taccuino italiano » del Fiammingo, cioè tra gli schizzi di opere che attirarono l'attenzione di costui durante il suo pellegrinaggio artistico per le varie città della Penisola tra il 1622 e il 1626, ce n'è uno solo di statua classica, quella del *Filosofo Diogene* di Villa Borghese, ora al Louvre. In forza di ciò, egli sostiene che il Van Dyck nutrì uno strano ma totale disinteresse nei confronti dell'arte classica. Lo stesso Brown, però, è costretto ad ammettere che il Maestro di Anversa conobbe e frequentò le numerose raccolte private di marmi antichi che allora abbellivano i palazzi gentilizi di Roma. A mio parere, e cercherò di dimostrarlo più avanti par-

lando dell'iconografia del Cautopate del *Christus am Kreuz* delle Domenicane, il Van Dyck conobbe il classicismo romano, si interessò ad esso; e ammirò in particolare, fino ad ispirarsene, le statue, i busti, i bassorilievi, i sarcofagi, le are, i cippi, ..., che con intelligenza oltre che « con spesa continuata più che mediocre e con humor peccante » Vincenzo Giustiniani aveva raccolto nella sua famosa *Justiniana*, ora dispersa (all'inizio del '700 ne emigrarono in Inghilterra ben 1.300 pezzi, ...).

Sempre a Roma, all'arrivo del Van Dyck, si contavano alcune centinaia di artisti « ultramontani » o fiamminghi, tra pittori, incisori, colorari e mercanti d'arte, raccolti nella *Schildersbent*, di fondazione recente ma già famigerata e nota come « la banda dei pittori neerlandesi ». Costoro, in perpetua lite con l'Accademia di San Luca anche per questione di soldi, erano guardati con crescente sospetto dalle autorità. Le loro frequenti interminabili orge fornivano abbondante materia per scandalizzati pettegolezzi, in particolare a motivo dei riti dissacratori che vi si celebravano, come « il battesimo dei novizi » impartito col vino. Certi loro atteggiamenti, poi, « puzzavano » di eresia e forse eretici lo erano; le loro botteghe erano spesso trasformate in *sérails* o harem di giovani modelle prostitute, assoldate con la scusa di dover dipingere *sur le vif*, dal vivo. Al dire di Salvator Rosa, alcuni di loro, spregiudicati provetti falsari, fabbricavano dei « tiziano » coll'

Affumicar le tele ed il colore,

per spacciarli come autentici agli ingenui stranieri (Didier Bodart). Luca de Wael, amico del Van Dyck nel soggiorno genovese, parla scandalizzato di crapule, di indecenze e di libertinaggio, sempre a proposito della *Schildersbent*; e Salvator Rosa, ancora, denuncia tra l'ironico e l'indignato la sconvenienza dell'

Andar con quei Fiamminghi alla taverna,
Che, profanando in un la terra e l'etera,
Han trovato un Battesmo alla moderna ...

All'inizio del Seicento, si poteva adattare ai Fiamminghi il proverbio sugli Inglesi in Italia che correva per tutta Europa e che ci riferisce Roger Ascham nel suo *Schoolmaster* del 1563: « Inglese (Fiammingo) italianato, diavolo incarnato ». Il Van Dyck non volle mettersi con questa compagnia malvagia e scempia. Alla volgarità e disonestà di molti suoi connazionali, attivi in Roma durante i suoi soggiorni, egli contrappose fieramente *his haughty manner and his grand, courtly style of life* (C.

Brown). In cambio fu calunniato, vittima di gelosie. Cercarono di boicottarlo, lo bollarono (o... « battezzarono »?) con l'epiteto che voleva essere ingiurioso di « pittore cavalieresco », schizzinoso. Ma gli fu bello aversi fatta parte per se stesso. La sua arte non ne scapitò. Le commissioni anche importanti non gli mancarono, a Roma e altrove. Proprio nel *Christus am Kreuz*, davanti al quale rimasero perplessi in un primo momento gli anversesi per i troppo evidenti richiami iconografici italiani, il Van Dyck, straniero a Roma solo per gli « indiavolati » artisti neerlandesi, diede una non mediocre prova della sua genialità, nell'assimilazione del meglio della cultura romana classicista e controriformista contemporanea, e nella fedeltà alla lezione rubensiana e all'ambientazione fiamminga.

* * *

Il *Christus am Kreuz* delle Domenicane appartiene al genere pittorico dei *Calvari*, caro ai Fiamminghi in genere e, in particolare, ripreso dopo la iconoclastia calvinista anche da Ian Brueghel dei Velluti, da Frans Franken I e II, da Rubens, ... Esso rispondeva alle esigenze della spiritualità dell'epoca che risentiva ancora della *devotio moderna* e della sua preminente *ruminatio passionis Christi*, e che era impregnata di staurocentrismo e di religiosità « crocefissa » o *kreuztheologisch*, propria di ambienti cattolici anche anteriori al concilio di Trento (si ricordino, ad esempio, la « mistica scalata del Crocefisso » di Santa Caterina Fieschi Adorno, il monogramma di Sant'Antonio M. Zaccaria, la predicazione di fra Battista da Crema, ...) e diffusa in ambienti protestanti o di mista confessione, come i Paesi Bassi, forse anche per una errata lettura della *theologia crucis* di Lutero.

Il Van Dyck trattò il tema del *Calvario* decine di volte, secondo modulazioni iconografiche precise e facilmente rilevabili anche cronologicamente. Egli sembra conseguire i risultati migliori nei *Crocefissi* o *Calvari* col solo Cristo, agonizzante o morto sulla croce. In essi la « historia », secondo i canoni estetico-religiosi dei trattatisti controriformisti, è « fedele, pura, vera e pudica », ed « esortativa »: la drammaticità del momento e dell'avvenimento, la solitudine redentrice del Messia innalzato sulla croce sono espresse pittoricamente sia dall'oscurità del cielo (*lux inhorruit passione*, è stato detto, *et coelum consensit in tenebras*) che incombe su un paesaggio desolato basso

Foto 1: A. VAN DYCK, *Calvario*, 1623 (?)
Foto 2: A. VAN DYCK, *Calvario*, 1623 (?), *Cautopate* (dett.)

all'orizzonte (di derivazione tizianesca?) mentre lame di luce bagnano ed illividiscono le carni del Salvatore, sia dall'abbandono o dalla innaturale ribellione delle membra alla prigionia dei chiodi, mentre la bocca si socchiude sull'ultimo sospiro o gli occhi interrogano dolorosamente il cielo... Ma anche nei *Calvari* popolati di personaggi evangelici e devozionali, dall'iconografia più ricca e più mossa, dove le intenzionalità dell'Artista e la devozione dei committenti si moltiplicano e si suddividono sui vari elementi compositivi, il Van Dyck vive e comunica efficacemente un *pathos* sincero e trova positive soluzioni iconografiche e stilistiche.

Il nostro Maestro si interessò ai *Calvari* per una quindicina d'anni, dal 1617-20 al 1632. Da quest'ultimo anno, trasferitosi in Inghilterra e diventato da « re dei pittori » anche « pittore di re », vezzeggiato da nobili e dame, egli si dedicò alla ritrattistica celebrativa e ignorò quasi del tutto il genere religioso. Al *Calvario* era stato iniziato dal Rubens, che l'aveva chiamato a collaborare al famosissimo *Coup de lance* commissionato da Nicolas Rockox; e all'influenza rubensiana, per quanto riguarda questo soggetto pittorico, il « Mozart della pittura fiamminga » non si sottrasse mai del tutto, nemmeno durante il fervido periodo italiano, dalle molteplici suggestioni. Il capolavoro del Maestro di Siegen, nel quale « tutto è sapientemente scritto con una sorprendente fierezza di pennello » (Descamps), dovette impressionare profondamente il giovane Anton che, dapprima, lo volle ricopiare fedelmente anche se in scala ridotta nell'olio su tavola ora a New York e, poi, lo volle ricordare almeno in qualche particolare in tutti i *Calvari* che compose e disperse ovunque, come intenzionale costante omaggio al grande Maestro.

Nel *Coup de lance* il Rubens è evangelico, cioè riproduce e interpreta i personaggi del racconto della Passione (la Madonna, S. Giovanni, la Maddalena, i soldati, i *pretereuntes*), senza inserimenti di santi e di angeli. Il Van Dyck, nello svolgimento dello stesso soggetto dal 1617-20 al 1632, cioè dalla copia del capolavoro rubensiano all'ultimo *Calvario* di Mechlin, in tre periodi diversi passa attraverso tre moduli iconografici ben precisi: il primo modulo è esclusivamente evangelico, il secondo prevalentemente devozionale, il terzo all'inizio prevalentemente e alla fine esclusivamente ancora evangelico e rubensiano: nel *Calvario* già ricordato di Mechlin ricompaiono anche i *pretereuntes* iniziali, iconograficamente identici. Queste variazioni iconografiche si innestano su momenti partico-

larmente significativi della vita dell'Artista, che coincidono con i successivi avvicinamenti del Van Dyck alle varie scuole pittoriche, fiamminghe e italiane, e documentano la sua attenzione per le diverse forme di religiosità con le quali di volta in volta venne a contatto: dalla religiosità nordica, « pura » si direbbe, quasi ispirata dalla *sola scriptura*, e la cui espressione artistica sarebbe piaciuta al già ricordato Erasmo, a quelle mediterranee, « contaminate » cioè segnate da molteplici acculturazioni, ancora « profanate », per dirla sempre con Erasmo, da acquisizioni anche pagane.

L'iniziale insoddisfazione dei contemporanei anversesi per il *Christus am Kreuz* si dice dovuta ai troppo evidenti caratteri italiani dell'opera. I critici non specificano. Secondo me, tale insoddisfazione deve essere stata provocata dalle « contaminazioni profananti » cioè classicistiche e troppo intellettualistiche, quali il Cautopate e i Mani, attraverso le quali il Van Dyck rivive l'oggettività della morte di Cristo e la soggettività del suo dolore per la morte del padre. Dal punto di vista iconografico, il *Calvario* delle Domenicane è una *mystical crucifixion* (J. R. Martin-G. Feigenbaum), ha una carica accentuatamente devozionale: della fonte evangelica, in esso, ci sono solo il Crocifisso morto e il cielo oscurato; la componente devozionale abbraccia i putti angelici, che assistono commossi il Redentore, e i Santi Domenico e Caterina da Siena, che esprimono momenti diversi dell'estasi cristiana. La preminenza della dolorosa tragicità del Crocifisso, nel quale il Van Dyck realizza *one of the most effective dramatic images of the Baroque* (C. Brown), l'eloquenza esortativa delle due maestose figure di Santi (per il Babelon sono solo teatrali ...) e l'atteggiamento degli Angeli danno a quest'opera un inconfondibile carattere controriformistico, non attenuato nemmeno dalla presenza dei moduli pagani del Cautopate, dell'iscrizione ai Mani e della lampada, che evocano la causa dell'opera, cioè la morte del padre assistito dalle Domenicane, e che vengono ripensati dal Van Dyck in chiave cristiana, direi.

Per il motivo evangelico basti quanto ho già detto a proposito dei *Calvari* col Cristo solo. Gli elementi devozionali, invece, meritano un ulteriore indugio. Comincio dal gruppo dei putti angelici. Ho l'impressione che il modulo iconografico degli angeli costituisse per i Fiamminghi dell'inizio del Seicento (e penso al Rubens della *Madonna con Santi* della Vallicella) un « italianismo ». Per quanto riguarda il Van Dyck, gli angeli si trovano solo in opere del periodo italiano o immediatamente

ad esso successivo o in qualche modo ad esso collegato: ricordo le tele romane di *Sant'Ignazio* e di *San Francesco Saverio*, le numerose *Sante Rosalie* e la *Madonna del Rosario* siciliane. La prima volta, a mio avviso, che il Van Dyck accoglie l'iconografia degli angeli è a proposito dei suddetti santi gesuiti, ora alla Pinacoteca Vaticana. Queste tele dovrebbero essere state commissionate all'artista fiammingo in occasione o subito dopo la canonizzazione di Sant'Ignazio e di San Francesco Saverio, avvenuta nel 1622 ad opera di Gregorio XV, dai postulatori della causa o dall'intelligente cardinal nipote Ludovico Ludovisi, grande amico dei padri della Compagnia e riformatore di *Propaganda fide*. Questi angeli compositivamente, cioè negli atteggiamenti e nei gesti, sono diversi da quelli del *Christus am Kreuz*, ma strutturalmente, cioè anatomicamente, sono analoghi ad essi, dello stesso tipo morfologico. Mentre identici al nostro, del *Calvario* delle Domenicane, sono il gruppo dei putti angelici che si vede nel *Gesù con la spugna* di Gand, e quello, (spostato da destra a sinistra del Salvatore) del finora trascurato *Gesù con la spugna* che dalla seconda metà del secolo scorso, si vede nella parrocchiale di Castelnuovo Magra e che alcuni ritengono della bottega. Evidentemente, questo gruppo angelico, stilisticamente forse mediocre ma controriformisticamente efficace, doveva piacere al Van Dyck e ai suoi scolari.

Della maestosità delle figure di San Domenico e di Santa Caterina da Siena ho già detto. In chiave estetico-contenutistica controriformista, che può facilitarci la comprensione dell'opera vandyckiana, esse hanno ancora qualcosa d'importante da dirci. A mio parere, in esse il Van Dyck ha saputo rendere felicemente, anche se con gesti appariscenti e forse teatrali come vuole il Babelon, da una parte i risultati fondamentali della millenaria riflessione teologica cristiana sulla morte di Dio e, dall'altra, le espressioni più sentite della devozione ecclesiale e della contemplazione mistica della croce. *Stans* davanti a Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore perché crocefisso, il cristiano *aspiciens* anche *a longe*, come i personaggi della passione di Luca e di Marco, cioè anche a distanza di tempo, si sente coinvolto anima e corpo, intelletto e sentimento. Durante i secoli si è voluto scoprire i motivi della divina scelta redentrice crocefissa (impresa tutt'altro che facile, come sottolinea anche il *Catechismo* del Concilio di Trento), per condividerne e ripeterne nella vita individuale le situazioni e gli atteggiamenti, con la necessaria *sequela Christi*. Alle domande della ragione *cur Deus homo?* ha risposto la scolastica, da Sant'Anselmo attraverso Abelardo e Pietro Lombardo a San Tommaso, con l'ap-

prodo non alla necessità metafisica *a priori* della croce, ma alla convenienza del fatto rivelato, del Dio amore e della soddisfazione vicaria. Alle domande del cuore hanno risposto prima la devozione e la compassione della Chiesa tutta, manifestate attraverso la liturgia, specialmente quella dell'adorazione della croce nel Venerdì santo, e poi la varia spiritualità di santi e di mistici: dal terzo e « ultimo » sigillo delle stigmate di San Francesco al matrimonio spirituale con la corona di spine di Santa Caterina da Siena, dalla « scalata al Crocefisso » di Santa Caterina da Genova alla « follia della croce » della mistica spagnola del Cinquecento, ... Il San Domenico vandyckiano è come *raptus in extasi mentis*, direbbe il discepolo beato Susone nelle *Centum considerationes*; Santa Caterina da Siena, *repleta doloribus* come la Madonna del mistico domenicano tedesco del XIV secolo, sembra volerci invitare: *super hoc obstupescite et plangite*... La figura di San Domenico, che può richiamare stilisticamente più che i due domenicani della *Madonna del Rosario* del Caravaggio, ad Anversa fin dal 1619, il San Giovanni Evangelista del *Calvario* di Monterosso al Mare, esprime lo smarrimento umile della ragione umana davanti alla morte di Dio, follia e scandalo per i benpensanti e i farisei. Il Santo è sopraffatto dallo stupore (come il sacerdote dalla cotta trasparente dell'*Entierro del conde de Orgaz*: ma cosa sapeva il Van Dyck di Domenico Theotocopuli?) più che dal dolore. La visione intellettuale del Santo è una contemplazione dinamica; sembra che San Domenico viva ed esprima l'esperienza di Dante (senza la componente gaudiosa):

> *Così la mente mia, tutta sospesa,*
> *Mirava fissa, immobile e attenta,*
> *E sempre di mirar faciesi accesa* (Par., XXXIII),

mentre sulla sua barba, — reminiscenza della recente suggestione veneziana del Tintoretto dalle « lumeggiature rapide »? —, colgo il « tremolar » quasi irreale della luce, compimento del simbolismo d'illuminazione dell'intiera figura.

Se San Domenico, « illuminato dal raggio della divina oscurità », esprime il rapimento dell'intelletto e, controriformisticamente, esorta alla fede umile, Santa Caterina esprime il rapimento del cuore ed esorta all'amore partecipe e riparatore. Malata d'amore, *amore languens*, innamorata di Cristo e misticamente sposata al Crocefisso che l'incorona di spine, la Santa senese assapora dell'amore la dolcezza e l'amarezza insieme, conosce quanto sia *melle et felle fecundissimus Amor* (Plauto).

Nel *Calvario* delle Domenicane, la posizione inginocchiata della Santa ripete quella della Maddalena del *Coup de lance* di Rubens, a conferma di quanto dicevo circa le costanti reminiscenze rubensiane nei *Calvari* del Van Dyck (nel *Calvario* di Gand, il posto di Santa Caterina è preso da San Francesco). Solo che il Van Dyck trasforma in un abbraccio amoroso alla croce e ai piedi di Gesù la posizione delle mani della Santa senese che, nella Maddalena del Museo Reale di Anversa, sono protese verso Longino, in un più umano e verosimile, consapevole e non estatico, istintivo gesto di protezione, nel tentativo di trattenere il braccio del soldato e impedirne il colpo... Bene esprime i sentimenti della Santa Caterina vandyckiana la *legenda* dell'incisione parlante di Schelte à Bolswert da Rubens:

Sancta Catharina ad Iesum:
Oscula mille cruci, iuvat oscula mille cruori
Ferre pioq(ue) tuos imbre rigare pedes.
O si scala feret, lateris rosea antra subirem,
Et raperem capiti spinea serta tuo!

Il motivo funerario del Cautopate, dell'iscrizione ai Mani e della lampada accesa, evocativo e dedicatorio, è rivissuto cristianamente dal Van Dyck. Il Cautopate, in particolare, è, a mio parere e sotto certi aspetti, il motivo iconografico più interessante di tutto il quadro: in quanto nella sua specificità è per così dire un *apax* nella produzione del Maestro d'Anversa, esso impone interrogativi sulla sua fonte e, quindi, indirettamente può offrire elementi utili per la datazione della tela delle Domenicane o della sua concezione e eventuale prima realizzazione. Il genio pagano della morte, — che non sarebbe piaciuto probabilmente al Caravaggio del *Cupido* o *Amor profano* perché ancora troppo « nobile », non abbastanza « carne e sangue », e perché « già visto altrove più schietto » —, ha numerose analogie strutturali, anatomiche, col putto della *Madonna del Rosario* di Palermo, collocato nella stessa zona bassa della tela ai piedi della scena, in atteggiamenti non sostanzialmente molto differenti. La tela di Palermo, ritenuta giustamente « il pezzo più importante creato dal Van Dyck in Italia » (F. Larsen), venne commissionata e incominciata in Sicilia nel 1624 e terminata a Genova l'anno successivo, a causa della pestilenza che aveva colpito l'isola e costretto il Maestro fiammingo a una precipitosa fuga. L'analogia strutturale e la presenza dei due elementi iconografici nel *Calvario* delle Domenicane e nella *Madonna del Rosario* possono autorizzare l'ipotesi di una contemporaneità delle due opere e, quindi, di una « italianità »,

non solo stilistica e iconografica ma anche cronologica del *munus mortis* vandyckiano? Cioè, anche quest'opera potrebbe essere stata concepita e, in una qualche forma, realizzata in Italia? È certo che siamo di fronte ad un altro modulo iconografico, dopo quello del gruppo dei putti angelici già ricordato, caro al Van Dyck, e « italiano ».

* * *

Nel 1901 a Parigi Fülöp Làszlo acquistava per conto di un aristocratico austro-ungarico, che aveva già una « bellissima pinacoteca », 19 tele per l'importo di 952.000 franchi. Nella lettera autografa del 2 luglio, arrivata fino a noi, l'artista magiaro nato a Londra dà notizia dell'invio dei quadri « verso casa », elenca titoli ed autori, e giustifica certi acquisti cercando di convincere il suo committente che « la nuova corrente pittorica degli impressionisti, che oggi tanti rifiutano, molto probabilmente metterà in seconda fila le opere del Rinascimento, ..., perché essa può immortalare sulla tela con molta più naturalezza dei Manieristi del Rinascimento ». Ecco la lista degli artisti e delle loro opere acquistate da Fülöp Làszlo (continuo a tradurre dall'ungherese):

COROT: *Gli zingari sulla collina soleggiata*;
» *Veduta di Volterra.*
DELACROIX: *Non c'è perdono*;
» *Salvare la bandiera.*
RENOIR: *La fata della primavera*;
» *Prima del bagno*
VAN GOGH: *La casetta sulla montagna*;
» *Arcobaleno sulla montagna.*
TURNER: *Il figlio a quattro anni*;
» *In Oxfordshire.*
CORBET (*sic*): *La strada di Montefalco.*
NATTIER: *La contessa de Rohan.*
POUSSIN: *Sacra Famiglia.*
INGRES: *Iohanna Ivenietes* (?).
VERNET: *La strada in ombra.*
WATTEAU: *Tramonto sul lago.*
CONSTABLE: *Il mulino sull'acqua.*
Inoltre: VAN DYCK: *A kereszten*;
» *Hocuet Vilmos ùr.*

Fülöp Làszlo è un pittore non del tutto sconosciuto. Di origini ungheresi, nato nel 1869, studiò a Monaco e a Parigi. Nel 1894 ritrasse il principe Ferdinando di Bulgaria; fu conteso ben presto dalle corti europee, specialmente di Germania e di Inghilterra, come ritrattista ufficiale. Nel 1908 andò a Washing-

ton, chiamato dal presidente Roosevelt, che si fece ritrarre da lui. Dallo « stile brillante e sciolto », anche se « di superficiale e manierata eleganza », vide alcune sue opere accolte agli Uffizi e alla Galleria nazionale d'arte moderna di Roma. Morì nel 1937.

Tra le 19 tele acquistate da Fülöp Làszlo ci sono due Van Dyck. In particolare ci interessa quello intitolato *A kereszten,* che trovo schedato nel catalogo degli eredi dell'acquirente del 1901 come *On the Cross.* Si tratta di un *Calvario* e corrisponde fedelmente, su scala ridotta (cm. 104,2 per 85,5), a quello delle Domenicane di cui abbiamo parlato finora. Cioè, è un altro *Christus am Kreuz mit dem h. Dominikus und der h. Katharina von Sienna.* Prima del 1901, che io sappia, non si hanno notizie di un'eventuale seconda versione di quest'opera: il Làszlo, — che l'acquista per la pinacoteca del suo committente, nella quale sapeva che si trovavano già opere del Rinascimento —, non ce ne dice la provenienza. E certamente non si può riferire a questo *On the Cross* del Làszlo l'espressione del De Mont già ricordato il quale, parlando del *Calvario* del Museo Reale di Anversa, lo definisce *Le petit Calvaire:* evidentemente, l'aggettivo *petit* si collega all'iconografia dell'opera suddetta, non alle sue dimensioni, che sono di 3 metri e più per 2!, in quanto è una iconografia «ridotta» (vi si vedono il Crocefisso, due putti angelici, due Santi e un Cautopate) se confrontata con quella di altri *Calvari* specialmente « evangelici »; del resto, il *Calvario* di Ian Brueghel dei Velluti tratto da un disegno di A. Dürer misura solo cm. 62 per 42, ma viene chiamato, *e converso, Le grand Calvaire,* appunto per il grande affollamento di personaggi e per la ricchezza scenografica.

Nonostante il silenzio plurisecolare, l'attribuzione al Van Dyck di questa versione del *Calvario* fatta da Fülöp Làszlo (che non doveva essere proprio uno sprovveduto...) si può prendere in considerazione? Penso di sì, per tutto quanto sono venuto dicendo finora sul *Calvario* delle Domenicane di Anversa e, in particolare, sulla sua iconografia (che è identica a quella del *Calvario* di Fülöp Làszlo, per cui il discorso sul primo si può estendere anche al secondo). Da quanto detto, infatti, emerge a mio parere tutta una serie di indizi che potrebbero suggerire qualcosa di più della già nota italianità stilistica dell'opera e del suo evidente « romanismo » controriformistico e classicista, cioè l'ipotesi anche di una sua concezione e realizzazione « italiana ».

Riassumo. Putti angelici, analoghi a quelli dei due *Calvari* delle Domenicane, di Anversa e di Fülöp Làzlo, sia pure in at-

teggiamenti diversi, si trovano in opere « italiane » anche dal punto di vista cronologico, cioè in opere composte sicuramente in Italia, come le due tele gesuitiche della Pinacoteca vaticana, del 1622-23, e le numerose *Sante Rosalie* siciliane del 1624. Un putto strutturalmente, cioè anatomicamente, analogo ai Cautopati dei due *Calvari* delle Domenicane e collocato nella stessa parte inferiore della tela, si vede anche nella *Madonna del Rosario* iniziata a Palermo nel 1624 e portata a termine a Genova l'anno successivo (foto n. 3). A motivo delle analogie di questi due elementi iconografici, perché non deve essere lecito pensare ad uno stesso momento creativo, italiano? Inoltre, il personaggio del genio funerario pagano, nella sua specificità simbolica e in forza anche della sua ripresa strutturale siciliana, oltre che legittimamente autorizzare l'ipotesi di una sua italianità cronologica, pone anche il conseguente quesito di una sua eventuale fonte: il Van Dyck, che affida al Cautopate l'espressione della causa dell'opera, la morte del padre, può essersi ispirato a qualcosa che aveva immediatamente sotto gli occhi quando gli arrivò la ferale notizia, tra il 1622 e il 1623, in Italia? È probabile: il Maestro di Anversa non ebbe una formazione umanistica familiare, a differenza del Rubens; egli si avvicinò al classicismo, anche se per breve tempo, in Italia. Segnalo alcuni elementi iconografici classicisti interessanti, per ulteriori riflessioni. A Roma, dove il Van Dyck in due riprese soggiornò per circa un anno, il motivo funerario del Cautopate, — abbondantemente diffuso nel Sei-Settecento e fino al Canova, come si vede dalle tombe di Gregorio XV, di Clemente X e Clemente XIII, e degli Stuart —, era noto molto tempo prima dell'arrivo dell'Artista fiammingo, il quale potrebbe averlo visto, ad esempio, sulla tomba quattrocentesca del card. Bernardino Lonato in Santa Maria del Popolo, e su quella di Adriano VI, ricavata da un disegno del Peruzzi, in Santa Maria dell'Anima. Non solo. A Genova, eletta come base del suo *grand tour* italiano, il Van Dyck deve aver visto nella chiesa gentilizia dei Doria, San Matteo, sulla tomba del grande Andrea, i due Cautopati, putti alati seduti con la torcia tra le gambe, scolpiti dal Montorsoli scolaro di Michelangelo nella seconda metà del Cinquecento. Ancora a Roma, l'Artista fiammingo, anche per l'interessamento di François Duquesnoy suo intimo amico che lavorava per Vincenzo Giustiniani ed era ospitato da costui nel palazzo di San Luigi dei Francesi, deve avere conosciuto ed apprezzato i marmi antichi raccolti nella famosa galleria *Iustiniana*. Proprio in quegli anni, tra il 1620 e il 1630, diversi artisti anche fiamminghi stavano incidendo su

rame i pezzi più significativi di questa galleria per l'edizione del 1635, auspicata anche dal Rubens. In particolare il Van Dyck deve aver conosciuto i cippi e le are con le figure di Caute e di Cautopate o in abiti frigi e fiancheggianti la scena del dio Mitra iugulatore del toro, o come putti alati, in piedi con le gambe incrociate e appoggiati alle torce. Sul cippo che, nell'edizione della *Iustiniana* del 1635 corrisponde al n. 133 del II volume (e che riproduciamo nella fotografia n. 4) i Cautopati richiamano, a mio parere, in maniera evidente dal punto di vista anatomico, il genio funerario vandyckiano.

Il Cautopate del *Calvario* delle Domenicane potrebbe essere il risultato dei ricordi convergenti delle tombe romane, dei marmi antichi della *Iustiniana*, e del monumento genovese del Montorsoli.

La stessa iscrizione in lettere capitali sul masso, NE PATRIS SVI MANIBVS / TERRA GRAVIS ESSET..., quasi un « riposi in pace! », sembra rivelare la fretta del Van Dyck di placare al più presto lo spirito inquieto del padre ottemperando prontamente al suo *mandatum post mortem*. Anton Van Dyck potrebbe aver composto subito in Italia e a Roma nel 1623, senza aspettare il ritorno in patria ancora non prevedibile, nel vivo del dolore filiale e delle suggestioni artistiche italiane e romane, il *Calvario* da omaggiare alle Domenicane. Potrebbe averlo realizzato in formato ridotto, quasi per sé, privatamente, riservandosi di riprenderlo in maniera definitiva e in grande, come pala d'altare per la chiesa delle suore, una volta ritornato ad Anversa. Il *Calvario* elencato nel 1901 da Fülöp Làszlo nella lettera all'aristocratico austro-ungarico potrebbe essere questa prima versione: da essa, molto più verosimilmente che non dalla grande pala d'altare della chiesa delle Domenicane, Schelte à Bolswert trasse la nota *taille douce*, ricopiata dal figlio di Nicolas Lauwers; ad una di queste incisioni si sarebbe ispirato un secolo dopo, secondo l'Ostrowski, Lisandrino Magnasco per la *Crocefissione* di Mosca. Del resto, il Brown, che non cita la fonte, ci dice che a Roma nel 1623 il card. Bentivoglio, legato pontificio nelle Fiandre fino al 1617, commissionò al giovane Van Dyck il suo famoso ritratto dalla *superb-full length*, e un *Calvario, which today cannot be identified* tra quelli conosciuti. Potrebbe trattarsi della prima versione del *Calvario* delle Domenicane, quella di Fülöp Làszlo?

Questo dal punto di vista storico.

ALBERTO BOLDORINI

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA (c.c.p. 25662164)

Opere di B. GHERARDINI

IL LAICO: *Per una definizione dell'identità laicale*, pagg. 48, lire 1.500.

— La torre di Babele.

— Alle origini.

— Nell'uso paleocristiano.

— Per una identità laicale.

— . . .

NEL MONDO PER DIO: *Considerazioni teologiche sugli Istituti Secolari*, pagg. 48, lire 1.500.

— Laicità e secolarità.

— Elaborazione canonica del concetto di laico.

— Gl'Istituti secolari.

— Laicità ed evangelizzazione.

L'OMBRA DI FREUD
di Luigi Guglielmo Rossi

(parte XV)

4. L'IRENISMO E IL RECUPERO DELL'ATEISMO

La reinterpretazione in moduli cristiani: da Altizer a Duquoc

L'epoca nostra è pregna di ateismo. Si direbbe il collaudo di un post-Cristianesimo. Cospicui i riverberi sulla teologia. Dall'abbandono dei canoni metafisici, nonché da un'indebita umanizzazione di Cristo uomo lesiva del Logos si è giunti alle teologie della morte di Dio e della secolarizzazione con Altizer, Bonhoeffer, Robinson, Van Buren, Schoonenberg, Küng, Schillebeeckx, Teilhard de Chardin (16).

Teologi freudisti neo-ortodossi tentano il recupero dell'umanesimo ateo reinterpretandolo in moduli cristiani.

Per l'uomo d'oggi, che ha attinto la maturità e la sicurezza di sé, non v'ha più bisogno di Dio. La cultura lo esclude. Autonome, laiche, s'impongono in globo le sfere filosofiche, scientifiche, politiche, socio-economiche, giuridiche ed etiche. Dio non è se non remora al progresso, una superfetazione iugulante, una costruzione fantastica dovuta a incubi e limiti. Siamo, *tout-court*, alla diagnosi di Freud.

Ora — osserva Altizer — un tal ateismo culturale e sociale è cristianizzabile se noi reinverginiamo il messaggio evangelico. E cioè. Nei suoi parametri genuini la Croce, morte di Dio in Cristo, realizzò l'emancipazione degli uomini non già dal peccato, ma dal Dio Infinito, Trascendenza e onnipotenza egemone, giudice e vindice, Padre ostile, il

(16) Cfr. B. MONDIN, *Le cristologie moderne*, Edizioni Paoline 1976, pp. 107-161.

Dio della gelosia e dell'invidia che tarpa la libertà nostra. Dio morì in Cristo onde gli uomini vivessero, incondizionatamente liberi di signoreggiare il cosmo (17).

Chr. Duquoc reputa ambigua l'ermeneusi di Altizer. In linea col Ricoeur distingue il fantasma-memoria dal fantasma-simbolo. Cristo è *la morte di Dio*, ma inteso in chiave di fantasma-memoria, non già di fantasma-simbolo. Indubbio. L'ateismo culturale e sociale di oggi è legittima reazione alla falsa immagine di un Dio despota, ostile a noi uomini: immagine che la Chiesa e le chiese, nell'alveo della Tradizione del Dio metafisico, annunziarono e annunziano in forme analoghe a quelle dei culti degli idoli. Per contro, se inteso in chiave di fantasma-simbolo, il Dio del Cristianesimo è il Dio umanatosi, il più umano, non l'inumano. Sviseremmo i Vangeli, se non umanizzassimo la trascendenza e l'onnipotenza divina.

Cristo non esonera Dio, il Padre, a prò dell'uomo. N'abroga il culto ipocrito di quanti non l'invocano se non a consolazione e presidio, l'onorano e spregiano i fratelli. Figlio di Dio, rivela il Padre. E il Padre è Amore, unione e comunione di vita che, perfettissima dall'eternità nel Logos, in Cristo Uomo si rifrange a noi uomini.

Il messaggio evangelico suggella ai fastigi il messaggio dei profeti. Il Dio dell'Alleanza non è un Dio onnipotente, geloso dei suoi diritti: è un Dio libero, in atto d'esprimere una predilezione la più tenera. La sua trascendenza avalla la sua libertà scevra da qualsiasi interesse. Libertà d'Amore.

La gelosia di Dio, cui alludono i profeti, non ha nulla a vedere con l'invidia degli dei che descrivono i tragici greci e i miti orientali, ma designa la fiamma d'una predilezione, caratteristica dell'umana passione dell'amore.

I profeti declamano l'Alleanza. Cristo, « immagine visibile di Dio Amore », l'effettua attraverso l'Incarnazione redentrice, manifestandone i valori salutiferi. Pur noi figli di Dio, salvi, fruiamo ormai della libertà d'amore di Dio: unione e comunione di vita in Cristo, che ci incorpora, col Padre e coi fratelli.

Cristo — insta il Duquoc — è la « morte di Dio », se per Dio concepiamo la trascendenza iugulante la libertà nostra e l'onnipotenza egemone. Anzi. La trascendenza di Dio non è l'onnipotenza, poiché è trascendenza d'Amore. E lo comprovano i limiti della Kenosi. Cristo, Verbo umanatosi, è « l'uomo a servizio degli altri ». Uomo archetipo, rivive in noi e ci fa vivere l'Amore del Padre, un Amore così ricolmo di passione, da assumere i nostri limiti e sublimarli (18).

---

(17) Cfr. T. J. J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966.

(18) Cfr. CHR. DUQUOC, *Cristologia*, Brescia 1972, pp. 329-336, 652-659.

Cristologia equivoca

Irenica, più che ecumenica, la Cristologia di Duquoc e soci — di già l'acclarammo — è una cristologia equivoca. Esagera i limiti della Kenosi, l'umanizzazione del Cristo sino a farne uno di noi, ove la consustanzialità si risolve in coequalità: un Cristo uomo in evoluzione di scienza e coscienza messianica, esposto alle tentazioni, impegnata l'anima a vincere in sé il peccato di virtù in virtù. Come se l'Uomo Cristo, Verbo di Dio in persona, non abbia avuto, tributario al diritto d'unigenito Figlio, richiesto inoltre dalla Kenosi, il massimo di perfezione in merito.

Diretta a coinvolgere il Logos nel dramma dell'uomo degenere, l'onnipotente trascendenza del Verbo di Dio nell'immanenza contingente del Cristo Uomo, s'aggrava l'equivoca Cristologia di Chr. Duquoc a scapito dell'immutabilità divina.

In dettaglio. Sempre, ad ampio respiro, la Chiesa, la teologia classica e la Tradizione unanime — dall'esordio ad oggi — ci hanno offerto l'immagine di Dio Amore. A rendercene edotti non occorre, no! la forzatura esegetica d'un criterio di distinzione fra il fantasma-memoria e il fantasma-simbolo. I teologi freudisti, neo ortodossi, non dicono nulla di nuovo. Non rinnovano la Teologia. La inquinano.

« Ama Deum et fac quod vis », dichiarava S. Agostino. La trascendenza onnipotente del Padre e di Cristo Verbo di Dio è un dogma che ha la polvere dei secoli. Esula dall'idea d'un Dio despota, che immobilizzerebbe la vita. Non connotò, lungo i secoli in fuga, se non la tra scendenza della Verità da espletarsi in libertà di spirito nell'empito dell'amore.

Dio è Padre in rapporto a chi, in piena autonomia d'amore, n'adempie i voleri amorosi, evidenziandosi in tal modo libero. « La verità vi fa liberi ».

Ma la prima libertà è la libertà dal peccato. Antitesi la più drastica alla verità e alla carità, il peccato è tirannide, noi carnefici dei fratelli, iniqui, adulteri, omicidi, ladri, mendaci, egoisti, maligni, violenti e prepotenti, professionisti dell'odio. Sfascia l'unione e comunione di vita, la relazione Io-Tu. Espungere il discorso del peccato significherebbe rinunzia all'amore, alla salvezza, a Dio Padre.

La trascendenza onnipotente di Dio Padre è dunque anche *Giustizia:* giustizia gonfia d'amore, epperò la più immite, implacabile e inesorabile nei confronti di coloro che ricusano l'amore.

Dio Padre domina in Cristo la coscienza d'unigenito Figlio. Lo svelano le parole, ancor più l'eloquio di atti e di fatti al di là di mille parole. Cristo è, nel suo comportamento d'uomo, la mediazione e la dipanazione del *simbolo* insito nell'esimia paternità di Dio. Ma non è tutto. Non è lecito concludere sia che solo il Figlio conosce il Padre in

quanto Egli solo *agisce* a guisa di Dio Padre, sia che fu quest'unità esistenziale, pratica, tra il comportamento di Cristo uomo e la rivelazione sua del Padre a promuovere in seno alla Chiesa degli inizi la fede in una identità di Padre e Figlio a livello di essere (19).

Secondo il Duquoc, in linea col Ricoeur, devesi al comportamento dell'Uomo Cristo, a parabole e simboli, l'unica strada per conoscere e la divinità del Padre e la divinità del Figlio, Verbo eterno.

Cristo è il Logos. Si rapporta a noi in termini di ragione.

Affulgono nei Vangeli illustrazioni dall'alto, immediate, su Dio Padre, sul Cristo Dio, l'unigenito Figlio: A Maria, a Elisabetta, a Giuseppe, a Giovanni Battista, a Pietro, al Giordano, sovra il Tabor, in Gerusalemme (cfr. Lc. I, 32, 35; I, 43; Mtt. I, 20-23; Gio. I, 29-34; Mtt. XVI, 16-17; Gio. VI, 69-70; Mtt. III, 17; XVII, 5; Gio. XII, 28).

Esplicite le affermazioni del Cristo Dio. Non implicano l'enigma dei simboli. La fede urge a carattere previo di *gnosi* (20).

L'uomo Cristo n'ha limpida, traslucida coscienza.

Né, se non ai margini, e a volte, appaiono i simboli in Cristo che opera da Dio. Lapidariamente Egli fa i miracoli. Li fa in nome proprio e in virtù propria, cuspide della creazione, di cui ad un cenno piega le ferree leggi.

A iosa, in ultimo, chiariscono il « simbolo » della Paternità di Dio le pagine bibliche, specie neo-testamentarie. Sa di fisima un'ermeneusi di ispirazione freudista che sceveri il fantasma-memoria dal fantasma-simbolo.

La pedagogia o didattica dei simboli scritturistici, innumeri, è arcinota in seno alla Chiesa. Non l'aduggiano gli schemi di Freud. Le due scuole di Alessandria e di Antiochia, che Agostino armonizzò in un aureo equilibrio di fertili sviluppi, lievitano la Tradizione cattolica. L'indirizzo di Alessandria, ligio al simbolismo e al misticismo, ha acquisito da secoli le « novità » del Duquoc d'un Cristo rivelazione di Dio Padre, non despota, ma trascendenza e onnipotenza d'Amore, specchio il comportamento dell'Uomo Dio, parabola vivente dei rapporti d'amore di Dio con l'uomo.

Si consultino — ad es. — i libri di Cristologia avanti Concilio.

Circa le tentazioni nel Deserto vi troveremo che Cristo, Uomo universale, novello Adamo, volle redimere il dramma dell'Eden: rinnegò, all'atto d'escludere un messianismo terrenistico, il recondito desiderio d'ogni uomo di assimilazione e sostituzione a Dio, desiderio scaturito dall'orgoglio col peccato d'origine, e non dalle cervellotiche ipotesi d'un complesso di Edipo.

(19) Cfr. DUQUOC, *o. c.*, p. 637.

(20) Cfr. Cap. I° del nostro libro e *passim* i testi.

Vi troveremo Gesù che, a spese del buon nome, sdegnando convenzioni e leggi, bazzica gli emarginati, le prostitute, i pubblicani, sconsacra il potere e il danaro, desacralizza i privilegi, ne rovescia di forza gli apocrifi ponteggi: col far sue le parti dei poveri, degli oppressi, dei figli del peccato, Gesù ci rivela il Dio trascendenza e onnipotenza d'Amore, non il Dio custode della « legalità ». Sapevamo quindi. La nuova esegesi del Duquoc è che la « legalità » rappresenterebbe le « censure » di Freud! (21).

Il Tutt-Altro del Ricoeur

L'agnosticismo di Kant e il Luteranesimo viziano in P. Ricoeur la concezione di Dio, sfasano religione e fede.

E' bandita la metafisica. Preclusa al noumeno, per la natura corrotta alle radici dal peccato, la ragione nostra nulla può dire intorno a Dio, il Primo (= Archeologia) e l'Ultimo (= Teologia). Non v'ha studio filosofico o psicanalitico se non *fenomenologicamente*, laddove il Primo e l'Ultimo, il Tutt-Altro, si manifestano. Emergono umani vocaboli carichi di simbolismo. Il simbolo supplisce la ragione. Adombra l'alterità del Tutt-Altro, l'orizzonte non oggettivabile dal pensiero. Noi lo intravvediamo, impari a tematizzarlo.

Le religioni oggettivizzano il Tutt-Altro. Succube al fantasma-memoria di Dio Padre, lo immanentizzano. E' la fede che s'apre al Tutt Altro grazie al fantasma-simbolo.

Non ha ritegno il modernismo di P. Ricoeur.

Cedono i « praeambula Fidei », i motivi di credibilità e credentità. Non più larva di Fede se non un « caecus religionis sensus » (Dz. 2145) che, fluido di mezzo ai fenomeni, per l'inoggettività del conoscere, il pensiero illustra sul filo di simboli e miti (cfr. PIO X, *Enc. Pascendi:* ASS 40, a. 1907, pp. 636-37, 640-41; PIO XII, *Enc. Humani generis:* AAS 42, a. 1950, pp. 568 ss., 960).

Quella del Ricoeur non è teologia, ma una filosofia della Fede. Psicologismo puro. Bibbia e dogma gli sconfessano il Tutt-Altro: « Sancta mater Ecclesia tenet ac docet Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; *invisibilia* enim ipsius, per ea quae facta sunt, *intellecta* conspiciuntur » (Dz. 1785. Cfr. Rom. I, 20; Ps. VIII, 3 ss.; Is., XLII, 5; XLV, 18; Sap. XIII, 1-15 ecc.; Vat. II, *Dei Verbum*, n. 6. A rincalzo cfr. Dz. 1795, 1801-1806; 1799, 1790, 1812, 1813; PIO XII, *o.c.*, p. 566; Cap. I del nostro libro).

(21) Cfr. *o. c.*, pp. 635-636.

A Dio Trascendenza, sì da attingervi l'esistenza e in parte l'essenza, ci portano apodittici i principi di causalità, l'analogia di proporzionalità, fusi indissolubili ai principi di identità e non contraddizione, che sostanziano la ragione nostra. Principi primi d'intrinseca, assiomatica evidenza, criteri inconcussi d'obiettiva certezza (22).

Teologia classica e senso preciso dei dogmi

Ricoeur radia i principi primi! Scettico ed agnostico aborre la teologia classica, il senso preciso dei dogmi evinto con la ragione illuminata dalla Fede e guidata dal Magistero ecclesiastico. Rivoluziona la lessicologia: « Neglegere vel reicere — sentenziava Pio XII — tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies Fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorumdem in locum coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae filosophiae notiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam. Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam theologiam, ut aiunt speculativam, quam, cum ratione theologica innitatur, vera certitudine carere existimant. Utique, proh dolor, rerum novarum studiosi a scholasticae theologiae contemptu ad neglegendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiae » (cfr. *Enc. Humani generis*, o.c., Dz. 2312 ss.).

La teologia classica, ch'è teologia dogmatica, indaga i dogmi, non solo positivamente: « an veritas salutifera sit in fontibus », ma anche speculativamente: « quomodo ipsa sit in fontibus ». All'uopo, con la ragione illuminata dalla Fede e guidata dal Magistero ecclesiastico, enuclea il senso preciso ascrittovi da Cristo; di più in più lo chiarisce e approfondisce a seguito d'analisi, esplicitazione dei dati occulti, mutua comparazione per via dell'*analogia fidei et naturae*, deduzione, articolazione, sintesi; lo redige in termini tecnici, fissi, eppur non vitrei, consoni di volta in volta ai vari parametri storici e geografici, elaborati sì, alterati mai. Impiega cioè la filosofia al servizio della Fede. Non una filosofia qualsiasi, ma la filosofia perenne, metafisica, connubio di aristotelismo e platonismo, che il genio di Tommaso cesellò, cui arrisero Magistero e Tradizione.

(22) Cfr. L. G. ROSSI, *Caso o causalità?*, SEI 1961, pp. 79-103.

Foto 3: A. VAN DYCK, *Madonna del Rosario*, dettaglio
Foto 4: *Iustiniana, II, n. 133* - I CAUTOPATI

ABBONAMENTI

Italia	L. 18.000
Estero	L. 25.000
Sostenitore	L. 50.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste internationa'

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 5.000